الدكتور

نبيل أحمد صقر

منهج الإمام الطاهر بن عاشور فى التفسير

"التحرير والتنوير"

مفتي ديار تونس على المذهب المالكي
وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة
ومجمع اللغة العربية بدمشق

الطبعة الأولى

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م

الـــدار المصريـــة
للنشر والتوزيع
ت : ٠٣ / ٥٠٣٤١٥٠

الدكتور

نبيل أحمد صقر

منهج الإمام الطاهر بن عاشور في التفسير

"التحرير والتنوير"

مفتي ديار تونس على المذهب المالكي
وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة
ومجمع اللغة العربية بدمشق

الطبعة الأولى

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م

الـــدار المصريــــة

للنشر والتوزيع

ت : ٥٠٣٤١٥٠ / ٠٣

الراسخ في العلم بعيد عن التكلف والتعنت
فليس بينه وبين الحق حاجب

الإمام ابن عاشور

مقدمة :

يسعى هذا الكتاب إلى دراسة "منهج الإمام محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره المسمى التحرير والتنوير" وقد صدّره بمقدمات تعين القارئ والدارس على فهم الكثير من القضايا المتصلة بعلوم القرآن الكريم، وقد حدّد ابن عاشور في هذه المقدمات وسائل التفسير التي أقام عليها منهجه سواء التفسير بالرواية أم التفسير بالدراية فيما ذكره من أقوال وما أبداه من آراء وما استعرضه من روايات.

وجرى تقسيم هذا الكتاب على أربعة أبواب وخاتمة.

الباب الأول : ابن عاشور ومصادر الكتاب :

ودار الحديث فيه حول ترجمة حياة ابن عاشور بقدر ما أتيح من مصادر، وكان الاعتماد الأول في ذلك على ما جاء في المقدمة التي تصدرت التحرير والتنوير، وعلى ما وجدناه من عبارات تلقي بعض الضوء على سيرته الذاتية وما تولاه من مناصب قضائية وعلمية، وما انعكس في كتابه هذا من تنظيم، وما اتخذه من مواقف وآراء في الحالات المختلفة، كذا دار الحديث حول بواعث تأليف هذا التفسير والمصادر التي اعتمد عليها، وهي كثيرة متنوعة، فأتينا ببعض الأمثلة من كل نوع على سبيل تعريف القارئ وتقدير الجهد المبذول من قبل صاحب التفسير، حتى أننا اعتبرنا أن تعدد المصادر وكثرتها على النحو الذي رأيناه وموقفه من كتب التراث من مقومات منهج التفسير عنده.

الباب الثاني : منهج الطاهر بن عاشور في التفسير بالرواية :

وكان الحديث فيه أولاً حول خطته في تفسير السور، ثم تحديد

مقومات منهجه فى تفسير الآيات، حيث أتينا بأمثلة متفرقة من التحرير والتنوير تحت كل عنوان، وقد كانت هناك ضرورة لابد منها فى نقل بعض النصوص المطولة حيث لا تتم الفائدة منها إلا على هذا النحو، ومن ثم رصد عناصرها وتحليلها.

الباب الثالث : منهج الطاهر بن عاشور فى التفسير بالدراية :

وقد تم فى هذا الباب توضيح معنى التفسير بالرأى عنده، والأدوات التى استعان بها، حيث لم ينفصل التفسير بالرواية عن التفسير بالدراية، وإنما كانت الآية عنده وحدة واحدة يستعين بما يراه مناسبًا فى سبيل تفسيرها.

الباب الرابع : موقف الطاهر بن عاشور من المذاهب الاعتقادية :

ودار الحديث فيه حول هذا الموقف، وقد وجدنا فى صفحات كثيرة من "التحرير والتنوير" مناقشات عديدة واعية لأشهر المذاهب الاعتقادية المعروفة فى التاريخ الإسلامى، وما يتصل بذلك من قضايا التأويل والتشريع، وقد خلت هذه المناقشات من كل تعصب أو تسرع فى إصدار الأحكام، كما كانت مناقشات ابن عاشور لكل القضايا التى طرحها فى تفسيره مالكًا فيها أدوات الناقد البصير أمام كتب التراث الإسلامى، حتى يمكن القول أن محاولة تصفية جانب كبير من هذا التراث من شوائب كثيرة علقت به قد تمت فى هذا التفسير بنجاح لا يمكن إنكاره.

وفى الخاتمة : أهم ما توصل إليه الكتاب من نتائج.

ومن الله العون والسداد

الباب الأول
ابن عاشور ومصادره تفسيره

ابن عاشور : ١٢٩٦ - ١٣٩٣هـ، ١٨٧٩ - ١٩٧٣م :

لم يكتب ابن عاشور ترجمة ذاتية لحياته -على ما نعرف- و لم يؤرخ له أحد من المؤرخين المعاصرين، وليس هناك إلا القليل كتب فى بعض الدوريات أو المجلات التونسية عنه، والتى استمد منها صاحب "الأعلام" خير الدين الزركلى أبرز ملامح حياة الرجل وبعض أنشطته الثقافية[1].

وخلاصة ما ذكره الزركلى فى هذا الصدد :

- محمد الطاهر بن عاشور رئيس المفتين المالكين وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس.
- عُين سنة ١٩٣٢م شيخًا للإسلام مالكيًا.
- وهو من أعضاء المجمعين العربيين فى دمشق والقاهرة.
- له مصنفات مطبوعة من أشهرها :

١- مقاصد الشريعة الإسلامية.

٢- أصول النظام الاجتماعى فى الإسلام.

٣- التحرير والتنوير فى تفسير القرآن صدر منه عشرة أجزاء.

٤- الوقف وآثاره فى الإسلام[2].

٥- أصول الإنشاء والخطابة.

٦- تحقيق ونشر "ديوان بشار بن برد" ٤ أجزاء

---

(١) عنوان الأديب ٢ : ١٢٢، والمنتخب المدرسى ١٣٧، ومجلة الهداية الإسلامية ٢ : ٢٩، وشجرة النور : ٣٩٢، ومعجم المطبوعات ١٥٦.

(٢) وذكر صاحب الأعلام فى ترجمة "عبد الله بن عبد الرحمن الأصبهانى" أديب له تصانيف، منها "إيضاح المشكل لشعر المتنبى - خ" ... منه نسخة فى المكتبة الأحمدية بتونس، حققها الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وطبعت فى الدار التونسية". خير الدين الزركلى، ج ٤، ص ٩٦، دار العلم للملايين، ط ١٠، ١٩٩٢م.

- وهو والد محمد الفاضل[1].

- البيئة التي نشأ فيها الطاهر بن عاشور كانت تتمتع بإمكانات ثقافية عالية خصوصًا فيما يتعلق بأصول الدين وفروعه، والفقه ومذاهبه، واللغة والأدب والبلاغة والتاريخ والفلسفة وغير ذلك من العلوم.

ونستدل على ذلك بما يلي :

- جعل صاحب التحرير والتنوير بعض أقوال "ابن عاشور الجد الوزير"[2] من مصادره في تفسير بعض الأقوال أو القضايا الواردة في هذا التفسير، مما يعني أن لهذا الجد ثقافة دينية واسعة تجعل حفيده يستظهرها ويسجل ما يحتاج إليه منها.

- تدرجه في مناصب القضاء[3]، وما يستلزمه ذلك من التمرس بعلوم الفقه وقضاياه، والأحكام التنفيذية ومشاكلها الميدانية، ووصوله إلى الإفتاء وشياخة جامع الزيتونة، ثم تعيينه شيخًا للإسلام على المذهب المالكي من الأدلة الواضحة على مبلغ ما يتمتع به من علم، وما كسبه من مهارات.

- تمكنه من فنون العربية جعله واحدًا من العلماء المبرزين الذين اعترفت بهم المؤسسات الثقافية العالية المستوى كمجمع اللغة العربية بالقاهرة، ومجمع اللغة العربية بدمشق.

- تنوع اتجاهات التأليف عنده فيما سبق ذكره من كتب.

---

(1) الأعلام قاموس تراجم، ج ٦، ص ١٧٤.

(2) انظر : التحرير والتنوير، ج ١٦، ص ٧٩، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٤م.

(3) أسندت إليه خطة القضاء في ٢٦ رجب ١٣٤١هـ.

ذكر ذلك ابن عاشور في هامش التمهيد، ج ١، ص ٦.

- تعدد المصادر وكثرتها واختلافها والقضايا الفقهية واللغوية والفلسفية والبلاغية التي تعرض لها في تفسيره، ونبذه لمبالغات بعض المفسرين ونقده للمذاهب المختلفة بروح الإنصاف والاعتدال والمحاولات الواعية للإقناع.

- المنهج الذي سار عليه تفسيره، ومقومات هذا المنهج دليل على عقلية منظمة مجددة بعيدة عن التقليد.

- تواضعه في نفسه حين عرض بواعث تأليف التحرير والتنوير كما سنرى بعد قليل.

- امتداد هذه المسيرة إلى ابنه محمد الفاضل الذي تخرج من المعهد الزيتوني وأصبح أستاذًا فيه، ثم عميدًا له، ثم شغل خطة القضاء في تونس، ثم منصب مفتي الجمهورية، ثم أصبح عضوًا في المجمع اللغوي بالقاهرة، وعضوًا فعالاً في رابطة العالم الإسلامي بمكة، ومن أشهر مؤلفاته :

- أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي.
- الحركة الأدبية والفكرية في تونس.
- أركان الحياة العلمية بتونس.
- أركان النهضة الأدبية بتونس.
- التفسير ورجاله.

وقد عاش محمد الفاضل "ت ١٩٧٠م" في حياة أبيه مسترشدًا بتوجيهه معتمدًا على مكتبته الحافلة[١].

الكتاب وبواعث تأليفه :

طبع هـذا الكتاب على مراحل عدة، المرحلة الأولى تم فيها طبع الجزء

---

(١) انظر الأعلام، ج ٦، ص ٣٢٥.

الأول منه سنة "١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م" والثاني سنة "١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م" وهو ينتهي بتفسير الآية "٢٥٢" من سورة البقرة، وتولى الطبع والنشر في هذه المرحلة السيد عيسى البابي الحلبي - القاهرة[١].

والمرحلة الثانية تحدث عنها صاحب الأعلام في ترجمة ابن عاشور ... "طبع منه عشر أجزاء"[٢].

والمرحلة الثالثة تولت طبعه، الدار التونسية للنشر مستقلة مرة، وبالاشتراك مع "الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان - طرابلس - ليبيا" مرة أخرى، وتم في هذه المرحلة طبع الكتاب كله في ثلاثين جزءًا في خمسة عشر مجلدًا.

أما عن بواعث تأليف الكتاب فيقول ابن عاشور في تمهيده لهذا التفسير : «كان أكبر أمنيتي منذ زمن بعيد، تفسير الكتاب المجيد، الجامع لمصالح الدنيا والدين، وموثق شديد العرى من الحق المتين، والحاوي لكليات العلوم ومعاقد استنباطها، والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها، طمعًا في بيان نكت من العلم وكليات من التشريع، وتفاصيل من مكارم الأخلاق، كان يلوح أنموذج من جميعها في خلال تدبره، أو مطالعة كلام مفسره»[٣].

ويقول عن المرحلة التي سبقت تفسير الكتاب، ومحاولة تجنبه متاعب فوق طاقة من يتعرض لتفسير الكتاب الكريم.

---

(١) انظر الدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة، النحو وكتب التفسير، ج ٢، ص ١٠٢٦، ط ٢، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان - طرابلس، الجماهيرية الليبية الشعبية، ١٩٨٢م.

(٢) الأعلام، ج ٦، ص ١٧٤.

(٣) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ص ٥، ج ١، الدار التونسية للنشر. المنشأة الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.

«ولكن كنت على كلفي بذلك أتجهم التقحم على هذا المجال، وأحجم عن الزج بسية قوسي في هذا النضال، اتقاء ما عسى أن يعرض له المرء نفسه من متاعب تنوء بالقوة، أو فلتات سهام الفهم وإن ساعد الذهن كمال الفتوة»(1).

ويتابع وصفه لهذه المرحلة وتأجيله تحقيق رغبة نفسه في إنجاز مثل هذا العمل، والعقبات التي تحول بينه وبين هذا التحقيق إلى أن فتح الله عليه:

«فبقيت أسوّف النفس مرة ومرة أسومها زجرًا، فإن رأيت منها تصميمًا أحلتها على فرصة أخرى، وأنا آمل أن أُمنح من التيسير، وما يشجع على قصد هذا الغرض العسير، وفيما أنا بين إقدام وإحجام، أتخيل هذا الحقل مرة القتاد وأخرى الثُمام، إذا أنا بأملي قد خيل إليّ أنه تباعد أو انقضى، إذ قُدّر أن تسند إليّ خطة القضاء، فبقيت متلهفًا ولات حين مناص، وأضمرت تحقيق هاته الأمنية متى أجمل الله الخلاص، وكنت أحادث بذلك الأصحاب والإخوان، وأضرب المثل بأبي الوليد بن رشد في كتاب البيان، ولم أزل كلما مضت مدة يزداد التمني وأرجو إنجازه، إلى أن أوشك أن تمضي عليه مدة الحيازة، فإذا الله قد منّ بالنقلة إلى خطة الفتيا. وأصبحت الهمة مصروفة إلى ما تنصرف إليه الهمم العليا، فتحول إلى الرجاء ذلك اليأس، وطمعت أن أكون ممن أوتي الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها الناس، هنالك عقدت العزم على تحقيق ما كنت أضمرته، واستعنت بالله تعالى واستخرته، وعلمت أن ما يهول من توقع كلل أو غلط، لا ينبغي أن يحول بيني وبين نسج هذا النمط، إذا بذلت الوسع في الاجتهاد، وتوخيت طرق الصواب والسداد»(2).

---

(1) التحرير والتنوير، ص 5، 6، ج 1.

(2) التحرير والتنوير، ص 6، ج 1.

وعندما استقرت خواطره، واطمأن قلبه، وهدأت الأحوال من حوله. ووضح الهدف، وبان السبيل أمامه قال :

«أقدمت على هذا المهم إقدام الشجاع على وادى السباع، متوسطًا فى معترك أنظار الناظرين، وزائر بين ضُبَّاح الزائرين»[١]. فجعلت حقًا علىّ أن أبدى فى هذا التفسير للقرآن نكتًا لم أر من سبقنى إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد، تعطيل لفيض القرآن الذى ماله من نفاذ»[٢].

وأيًا ما كانت تحمل هذه الفقرة من ثقة ونوازع نفسية، نراه يقول فى نهاية هذا التمهيد :

«وقد ميّزت ما يفتح الله لى من فهم فى معانى كتابه وما أجليه من المسائل العلمية، مما لا يذكره المفسرون، وإنما حسبى فى ذلك عدم عثورى عليه فيما بين يدىّ من التفاسير فى تلك الآية خاصة، وليست أدعى انفرادى به فى نفس الأمر، فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم، وكم من فهم تستظهره وقد تقدّمك إليه متفهم»[٣].

وقد صدّر الكتاب بمقدمات عشر لكل منها عنوان على النحو التالى :

- فى التفسير والتأويل وكون التفسير علمًا.
- فى استمداد علم التفسير.
- فى صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأى ونحوه.

---

[١] الزائرين هنا اسم فاعل من زأر بهمزة بعد الزاى، وهو الذى مصدره الزئير، وهو صوت الأسد قال عنترة :

حلّت بأرض الزائرين فأصبحت ... عَسِرًا على طِلابُكِ ابنة مَخرَمِ

[٢] التحرير والتنوير، ج ١، ص ٦، ٧.

[٣] التحرير والتنوير، ج ١، ص ٧، ٨.

- فيما يحق أن يكون غرض المفسر.
- في أسباب النزول.
- في القراءات.
- قصص القرآن.
- في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها.
- في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن، تعتبر مرادة بها.
- في إعجاز القرآن.

وهي مقدمات تساعد إلى حد كبير في تحديد مقومات منهجه في التفسير والاسترشاد بها في دراسة هذا المنهج وتوضيح أسسه ومراميه، فضلاً عما تحويه من فائدة وآراء حافلة.

والحق أن قارئ هذا التفسير يشعر بمدى ما يتمتع به صاحبه من قدرة على التهذيب والتحليل والاختيار والتعليل، ومدى ما يسّره من توضيح كثير من المشكلات، وما بذله من جهد في عرض قضايا الإعجاز القرآني وغيرها من القضايا.

والحق أيضًا أن ما وفره ابن عاشور لتفسيره من تنوع في المصادر واختلافها، وما اكتسبه من علوم وفنون وتجارب، وما تمتع به من مواهب، وتأنيه قبل الشروع في تأليف هذا الكتاب، وحواره الدائم مع نفسه وتردده قبل البدء فيه، ثم وضوح أهدافه من هذا الكتاب الذي أطلق عليه في أول الأمر "تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد" كل ذلك وغيره جعل للكتاب قيمة علمية تضاف إلى جهود العلماء الأفاضل الذين تفخر بهم المكتبة الإسلامية.

مصادر الكتاب :

أولاً : كتب التفسير :

١- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل

أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي "ت ٥٣٨هـ"[١].

٢- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز

أبو محمد عبد الحق بن عطية الغرناطي الأندلسي "ت ٥٤٢ هـ"[٢].

٣- مفاتيح الغيب

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي الرازي الملقب بفخر الدين "ت ٧٢٧ هـ"[٣].

٤- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني

شهاب الدين، السيد محمود أفندي الآلوسي "ت ١٢٧٠ هـ"[٤].

٥- الكشف والبيان في تفسير القرآن

أبو إسحق أحمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري "ت ٧٢٤ هـ"[٥].

---

(١) انظر الدكتور مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في التفسير، دار المعارف، القاهرة، والدكتور محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٤٢٩، دار القلم، بيروت - لبنان. وانظر محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، ص ٧٧، دار الكتب الشرقية، ط ٢، ١٩٧٢م، تونس.

(٢) انظر : التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٣٩، والتفسير ورجاله، ص ٦٧.

(٣) انظر : التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٩٠، والتفسير ورجاله، ص ٩٧.

(٤) انظر : التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٥١، والتفسير ورجاله، ص ١٩٧.

٦- أنوار التنزيل وأسرار التأويل

• عبد الله بن محمد بن علي البيضاوي "ت ٦٩١ هـ"[١]

٧- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم

أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمارى "ت ٩٨٢ هـ"[٢]

٨- الجامع لأحكام القرآن

أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي "ت ٦٧١هـ"[٣]

٩- تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي من تقييد تلميذه الآبي "ت ٨٠٣هـ"[٤].

---

(١) انظر معجم الأدباء، ج ٥، ص ٣٦، ووفيات الأعيان، ج ١، ص ٢٢، والتفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٢٨.

(١) انظر التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٩٦، والتفسير ورجاله، ص ١٢٩، وطبقات المفسرين للداودي ص ١٠٢، وطبقات الشافعية، ج ٥، ص ٥٩.

(٢) انظر التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٣٤٤، التفسير ورجاله، ص ١٥٩، وكشف الظنون، ج ١، ص ٦٧.

(٣) انظر ترجمته : طبقات المفسرين للسيوطي، ص ٢٨، وطبقات الداودي، ج٢، ص ٦٥، والتفسير والمفسرون، ج١، ص ١٢٣.

(٤) يقول الفاضل بن عاشور في "التفسير ورجاله" ص ١٥٤، ١٥٥.

«وكان ابن عرفة -في تفسيره- يسلك مسلك الجمع والتحليل والإملاء فتتلى الآية أو الآيات بين يديه، ثم يأخذ معناها بتحليل التركيب وإيراد كلام أئمة اللغة أو النحو على معاني المفردات ومفاد التراكيب منشداً على ذلك الشواهد ومورداً الأمثال والأحاديث، ويهتم بالتخريج والتأويل حتى تتفتح دلالة الآية مستقيمة على المعنى الذي يتعلق به، ويرد ما عسى أن يكون قد وقع من تخريج بعيد أو تأويل غير مقبول بتطبيق القواعد اللغوية والنكت البلاغية أو بإثارة ما يتعلق بالمفاد من مباحث أصلية ترجع إلى أصول الدين أو أصول الفقه جاعلاً عمدته في هذه المباحث تفسير ابن عطية وتفسير الكشاف، فيعتبر كلام ابن عطية حاصلاً بين يدي مستمعيه ليسايره أو يرده. ويورد كلام الزمخشري كلما تعلق قصده بإيراده لنقل أو استدلال أو دحض، ويكثر إيراد الآراء والمذاهب عن العلماء في كل مسألة يحسبها من أئمة المذاهب أو متكلمين أو رجال الأصول لاسيما أصحابه الأدنون في طريقته النظرية مثل عز الدين بن عبد السلام والإمام الرازي والقاضي عياض والقاضي ابن العربي والإمام المازري»

١٠- جامع البيان فى تفسير القرآن

محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبرى "ت ٣١٠ هـ"(١).

١١- كتاب درة التنزيل المنسوب لفخر الرازى، وربما ينسب للراغب الأصفهانى(٢).

١٢- أحكام القرآن

أبو بكر أحمد بن على الرازى الجصاص "ت ٣٧٠ هـ"(٣).

١٣- ألبرهان فى علوم القرآن

بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى "ت ٧٩٤ هـ"(٤).

١٤- تفسير أبى القاسم الحسين بن على الشهير بالمغربى البويهى "بغداد" "ت ٤١٨هـ"(٥).

١٥- معالم التنزيل

أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بالفراء البغوى "ت ٥١٠هـ"(٦).

---

(١) انظر التفسير ورجاله، ص ٤٥، والتفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٠٧، ووفيات الأعيان، ج ١، ص ٢٣٢، وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكى، ج ٢، ص ١٣٨، ومعجم الأدباء، ج ١٨، ص ٤٠ وما بعدها.

وانظر : الإمام الطبرى، دكتور فتحى الدرينى، دراسات وبحوث فى الفكر الإسلامى المعاصر، المجلد الأول، ص ١٦٣، [معالم المنهج العلمى فى تفسير الإمام الطبرى]، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - دمشق، ص ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

(٢) انظر بغية الوعاة للسيوطى، ص ٢٩٥.

وانظر تفسير البحر المحيط، ج ١، ص ٩.

(٣) انظر وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٢٦٥، - كشف الظنون، ج ٢، ص ٢٩٩.

(٤) انظر ترجمته : حسن المحاضرة فى أخبار مصر، القاهرة، للسيوطى، ج ١، ص ١٨٥، ١٨٦، المطبعة الشرقية، سنة ١٣٢٧ هـ، والدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة لابن حجر، ج ٣، ص ٣٩٧ - ٣٩٨، طبع حيدر آباد، ١٣٤٩هـ وشذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلى، ج ٦، ص ٣٣٥.

(٥) انظر التحرير والتنوير، ج٣، ص ١١١.

(٦) انظر ترجمته فى طبقات المفسرين للسيوطى، ص ١٣، ووفيات الأعيان، ج١، ص ١٤٥، والطبقات الكبرى، ج ٤، ص ٢١٤.

١٦- تفسير القرآن العظيم

عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمرو بن كثير "ت ٧٧٤هـ"[١]

١٧- تفسير شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني الشافعي "ت ٧٤٩هـ"[٢].

١٨- حواشي عبدالحكيم السيالوكوتي، وشهاب الدين الخفاجي التي سماها "عناية القاضي وكفاية الراضي، على البيضاوي، والطيبي، والرازي، والشيرازي، والسعد والتفتزاني، والسيد الجرجاني، والقزويني على الكشاف، وحاشية محمد الهنداني على الكشاف المسماة "توضيح الكشاف" بخط مؤلفها[٣].

١٩- مجمع البيان في تفسير القرآن

أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي "ت ٥٤٨ هـ"[٤].

---

[١] انظر : ترجمته في الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج١، ص ٣٧٣، في طبقات المفسرين للداودي، ص ٣٧.

وانظر : التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٤٣.

[٢] هو محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني، جمع في تفسيره بين الكشاف ومفاتيح الغيب، وهو مخطوط بالمكتبة الأحمدية بجامع الزيتونة بتونس.

انظر : التحرير والتنوير، ج ١، ص ٨٩، وانظر الأعلام للزركلي، ج ٧، ص ١٧٦.

[٣] انظر التحرير والتنوير، الكتاب الأول، ج ١، ص ١٩، ١٠٧، ١٣١، ٢٤٣، ٢٥٩، ج ٢، ص ١٥، ٨٩.

وانظر التفسير ورجاله، ص ١٤٥ - ١٤٦.

[٤] انظر محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة، ص ٢٧٩، ج ٤٢، حققه حسن الأمين، مطبعة الإنصاف، بيروت - لبنان.

وانظر آقا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ص ٢٣١، ج ٤، دار الأضواء، بيروت - لبنان.

٢٠- معانى القرآن

أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء "ت ٢٠٧ هـ"[١].

٢١- تفسير القرآن الحكيم المشتهر "بتفسير المنـــار"

الشــيخ محمد رشــيد رضــا " ت ١٩٥٣م"[٢].

٢٢- تفسـير الشــيخ محمد عبـــده "ت ١٩٠٥م"[٣].

ثانيًا : كتب الحديث النبوى :

١-الجامع الصحيح "صحيح البخارى" لأبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى" "١٩٤ - ٢٥٦ هـ".

٢-صحيح مسلم "مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى" "٢٠٦- ٢٦١هـ".

٣-سنن أبى داود "سليمان بن الأشعث السجستانى" "٢٠٢ - ٢٧٥ هـ".

٤-سنن الترمذى "محمد بن عيسى الترمذى" "٢٠٠ - ٢٧٥ هـ".

٥-سنن النسائى "لأبى عبد الرحمن أحمد بن شعيب" "٢١٥ - ٣٠٢هـ".

٦-سنن ابن ماجة "لأبى عبد الله محمد بن يزيد القزوينى المعروف بابن ماجـــة" "٢٠٧ - ٢٧٤هـ".

---

[١] انظر : مراتب النحويين، أبو الطيب اللغوى، ص ٨٦، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

وانظر : طبقات الزبيدى، ص ١٤٣.

[٢] محمد رشيد بنعلى رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين البغدادى الأصل، الحسينى النسب، صاحب مجلةالمنار وأحد رجال الإصلاح الإسلامى، لازم الشيخ محمد عبده وتتلمذ له، أشهر آثاره مجلة المنار، أصدر منها ٣٤ مجلدًا، وتفسير القرآن الكريم، انظر الأعلام للزركلى، ج ٦، ص ١٢٦.

[٣] محمد عبده بن حسن خير الله من آل التركمانى، مفتى الديار المصرية (١٣١٧هـ)، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد، له تفسير القرآن الكريم، طبعه ولم يتمه، ورسالة التوحيد، وشرح نهج البلاغة. انظر الأعلام للزركلى، ج٦، ص ١٨١.

٧-الموطأ "أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي" "٩٥ - ١٧٩ هـ"[١].

٨-المسند "أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني" "١٦٤ - ٢٤١هـ".

٩-شعب الإيمان "البيهقي هو أحمد بن الحسن بن علي (أبو بكر) "ت٤٥٨هـ" صاحب كتاب السنن الكبرى - ودلائل النبوة.

١٠-كتب الإلزامات "الدارقطني" أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد ابن مهدي المشهور بالدارقطني، نسبة إلى دار القطن ببغداد، أمير المؤمنين في الحديث صاحب السنن "ت ٣٨٥هـ".

فضلاً عن كتب الحديث لابن مردويه، والبزار، وعبد بن حميد، والديلمي، وابن مندة، وأبي نعيم الأصبهاني، وابن عساكر، وأبي بكر الآجري، وابن حبان.

ومن كتب شروح الأحاديث فتح الباري في شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، والعيني في شرح صحيح البخاري، والمعلم على صحيح مسلم، وتحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي لأبي يعلى محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، والمستدرك على الصحيحين لمحمد بن عبد الله الحاكم[٢].

ثالثًا : مصادر الفقه :

١ - بصائر ذوي التمييز

مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي "ت ٨١٧ هـ".

---

(١) وللموطأ روايات عديدة أشهرها رواية يحيى المصمودي "ت ٢٣٤هـ - ٨٤٨م" وهي الرواية الأكثر شيوعًا وانتشارًا، ثم رواية محمد بن الحسن الشيباني" "ت ١٨٩ هـ" وانظر وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج ٦، ص ١٤٣.

(٢) انظر: طبقات السبكي، ووفيات الأعيان، وتاريخ بغداد، ولسان الميزان، وتذكرة الحفاظ.

٢- الذخيرة

أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي "ت ٦٨٢ - ١٢٨٥م".

٣- المحلى

على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى "ت ٤٥٦ هـ".

٤- مجموع الرسائل والمسائل

تقى الدين أحمد بن تيمية الحرانى "ت ٧٢٨ هـ".

٥- رسائل فى علم أصول الفقه

محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان شافع "الشافعى" "ت ٢٠٤ هـ".

٦- الموافقات فى أصول الفقه

أبو إسحق إبراهيم بن موسى الغرناطى المالكى "الشاطبى" "ت ٧٩٠هـ".

٧-العارضة

أبو بكر بن عربى محمد بن عبد الله بن محمد المعافرى "الأشبيلى المالكى" "ت ٥٤٣هـ".

٨- أقوال ابن خويز منداء

"من أئمة المالكية" من أهل أواخر القرن الرابع الهجرى.

٩- أقوال الشيخ ابن عاشور "الجد".

١٠- الكليات

أبو البقاء الكفوى "أيوب بن موسى الحسينى القريمى الكفوى" "ت ١٠٩٣هـ"

١١- آداب النكاح

قاسم بن يأمون الأخماسى

١٢- البيان والتحصيل

الوليد محمد بن أحمد بن رشد "ت ٥٢٠هـ"

١٣- الشرح والتوجيه والتعليل فى مسائل المستخرجة وضمنه "المستخرجة من الأسمعية "المعروفة بالعتبية" محمد العتبى "ت ٢٥٥ هـ".

رابعًا : مصادر النحو :

أ- مدرسة البصرة :

١- أبو عمرو بن العلاء "ت ١٥٤ هـ"[١].

٢- الخليل بن أحمد الفراهيدى البصرى "ت ١٧٥هـ"[٢].

٣- عمرو بن عثمان بن قنبر "سيبويه" "ت ١٨٠ هـ"[٣].

٤- محمد بن المقنير "قطرب" "ت ٢٠٦ هـ"[٤].

٥- الأخفش الأوسط أبو الحسن سعيد بن مسعدة "ت ٢١١هـ"[٥].

٦- محمد بن يزيد الأزدى "المبرد" "ت ٢٤٧هـ"[٦].

٧- أبو إسحق إبراهيم بن السرى بن سهل "الزجاج" "ت ٣١٠هـ"[٧].

---

[١] انظر ترجمته : معجم الأدباء، ج ١١، ص ٤٨، والفهرست، ص ٤٨، بغية الوعاة للسيوطى، ص ٣٦٧، ط ١٣٢٦ هـ، القاهرة.

[٢] انظر ترجمته : معجم الأدباء، ج ١، ص ٧٢، ووفيات الأعيان فى "الخليل" وإنباه الرواة، وطبقات القراء لابن الجوزى، ج ١، ص ٢٧٥.

[٣] انظر ترجمته : مقدمة تهذيب اللغة للأزهرى، الفهرست، ص ٨٢، تاريخ بغداد، ج ١٢، ص ١٩٥، ومعجم الأدباء، ج ١٦، ص ١١٤، ووفيات الأعيان فى "عمرو"، إنباه الرواة، ج٢، ص ٣٤٦.

[٤] انظر ترجمته : الفهرست، ص ٨٤، معجم الأدباء، ج ١٩، ص ٥٢، ووفيات الأعيان فى "محمد"، وتهذيب اللغة للأزهرى، ج ١، ص ١١، وتاريخ بغداد، ج ٣، ص ٢٩٨، وبغية الوعاة، ص ١٠٤.

[٥] انظر ترجمته : الفهرست لابن النديم، ص ٨٣، ومعجم الأدباء، ج ١١، ص ٢٢٤، وابن خلكان فى "سعيد" وإنباه الرواة، ج ٢، ص ٣٦، وبغية الوعاة، ص ٢٥٨.

[٦] انظر ترجمته : الفهرست، ص ٩٣، تاريخ بغداد، ج ٣، ص ٣٨٠، وفيات الأعيان فى "محمد بن يزيد"، ومعجم الأدباء، ج ١٩، ص ١١١، إنباه الرواة، ج ٣، ص ٢٤١، وبغية الوعاة، ص ١١٦.

[٧] انظر ترجمته : وفيات الأعيان فى "إبراهيم" وتاريخ بغداد، ج ٦، ص ٨٩، ومقدمة تهذيب اللغة والفهرست، ص ٩٦، ومعجم الأدباء، ج ١، ص ١٣٠، وبغية الوعاة، ص ١٧٩.

ب - مدرسة الكوفة :

١- يحيى بن زياد بن عبد الله "الفراء" "ت ٢٠٧ هـ"[١]

٢- أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنبارى "ت ٣٢٨ هـ"[٢].

جـ- مدرسة بغداد :

١- أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي "ت ٣٧٧هـ"[٣].

٢- أبو الفتح عثمان بن جنى الموصلي "ت ٣٩٢ هـ"[٤].

٣- يعيش بن علي بن يعيش بن أبي السرايا "ت ٦٤٣هـ"[٥].

د- مدرسة الأندلس :

١- محمد بن عبد الله الأشبيلي[٦].

٢- جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك "ت ٦٤٦هـ"[٧].

٣- أبو الحسين علي بن إسماعيل الأندلسي المعروف بابن سيده "ت٤٥٨هـ".

---

(١) انظر ترجمته : الفهرست، ص ١٠٤، تاريخ بغداد، ج ١٤، ص ١٤٩، وفيات الأعيان في "يحيى"، ومعجم الأدباء، ج ٢٠، ص ٩، وبغية الوعاة، ص ٤١١.

(٢) انظر ترجمته : الفهرست، ص ٧٥، معجم الأدباء، ج ١٨، ص ٣٠٦، وإنباه الرواة، ج ٣، ص ٢٠١، وتاريخ بغداد، ج ٣، ص ١٨١، ووفيات الأعيان، ج ٦، ص ١٧٦، وبغية الوعاة، ص ٩١.

(٣) انظر ترجمته : تاريخ بغداد، ج ٧، ص ٢٧٥، إنباه الرواة، ج ١، ص ٢٧٣، وبغية الوعاة، ص ٢١٦.

(٤) انظر ترجمته : يتيمة الدهر للثعالبي، ج ١، ص ٨٩، تاريخ بغداد، ج ١١، ص ٣١١، معجم الأدباء، ج ١٢، ص ٨١، إنباه الرواة، ج ٢، ص ٣٣٥، ووفيات الأعيان، ج ١، ص ٣١٣.

(٥) انظر ترجمته : وفيات الأعيان، ج ٧، ص ٤٦، وبغية الوعاة، ص ٤١٩.

(٦) جاء في هامش تفسير التحرير والتنوير، ج١، الكتاب الأول، ص ٣٤٣ "ابن العلج أحد نحاة الأندلس، قل من يعرف اسمه، ولم يترجم له في البغية، وهو محمد بن عبد الله الأشبيلي له كتاب البسيط في النحو.

(٧) انظر ترجمته : طبقات الشافعية للسبكي، ج٥، ص ٢٨، وبغية الوعاة، ص ٥٣، والنجوم الزاهرة، ج ٧، ص ٢٤٣.

هـ- المدرسة المصرية :

١- جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر "ابن الحاجب" "ت٦٤٦هـ"[١] .

٢- جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري "ت ٧٦١هـ"[٢] .

٣- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي "ت ٩١١"[٣] .

خامساً : مصادر الشعر :

أ- أصحاب القصائد التسع المشهورات :

امرؤ القيس[٤] ، عنترة العبسي[٥] ، لبيد بن ربيعة العامري[٦] ، النابغة الذبياني[٧] ، زهير بن أبي سلمى[٨] ، عمر بن كلثوم[٩] ،

---

[١] انظر ترجمته : طبقات القراء للجزري، ج١، ص ٥٠٨، وطبقات القراء للذهبي، وتاريخ ابن كثير، ج١٣، ص ١٧٦، وبغية الوعاة، ص ٣٢٣.

[٢] انظر ترجمته : الدرر الكامنة لابن حجر، ج ٧، ص ٣٠٨، وبغية الوعاة، ص ٢٩٣، وفي دائرة المعارف الإسلامية، ج ١، ص ٢٩٥.

[٣] انظر ترجمته "السيوطي" : ترجمته لنفسه في حسن المحاضرة، ج ١، ص ١٨٨، وذيل الطبقات الكبرى للشعراني، ص ٤. وانظر : تقرير الإسناد في تفسير الاجتهاد للسيوطي، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، ص ١١ وما بعدها، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٩٨٣م.

[٤] انظر ترجمته : طبقات الشعراء، ص ٤٣، الشعر والشعراء، ج ١، ص ١٠٥، الأغاني، ج٩، ص ٧٦، شرح شواهد المغني، ص ٢١، خزانة الأدب، ج١، ص ١٦٠، ت سنة ٨٠ قبل الهجرة.

[٥] انظر ترجمته : الشعر والشعراء، ج١، ص ٢٧٠، الأغاني، ج ٨، ص ٢٣٥، شرح شواهد المغني، ج ١، ص ٤٨١، ت ٦٠٠ أو ٦١٥ للميلاد.

[٦] صحابي أدرك الجاهلية والإسلام، ت ٤١ هـ أو ٦٠ هـ. انظر ترجمته:الشعر والشعراء،ج ١،ص ٢٧٤، الأغاني، ج ١٥، ص ٢٩١، شرح شواهد المغني، ص ١٥٢، خزانة الأدب، ج ١، ص ٣٣٧.

[٧] واسمه زياد بن عمرو بن معاوية، ت ٢٨ قبل الهجرة، انظر ترجمته : الشعر والشعراء، ج ١، ص ١٥٧، الأغاني، ج ١١، ص ٣٣، شرح شواهد المغني، ج ١، ص ٧٨، خزانة الأدب، ج ١، ص ٢٨٧.

[٨] انظر ترجمته : طبقات فحول الشعراء، ص ٤٣، الشعر والشعراء، ج ١، ص ١٣٧، الأغاني، ج١، ص ٢٩٨، شرح شواهد المغني، ج ١، ص ١٣١، خزانة الأدب، ج ١، ص ٣٧٥، ت ٦٣١م.

[٩] واسمه ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل بن سعد، وكان عالمًا بأنساب العرب وأخبارها وترجمته في الشعر والشعراء، ج ١، ص ٢٥٧، الأغاني، ج ٩، ص ١٠٤، شرح شواهد المغني، ص ٢٤٠، وتوفي سنة ٧ هـ.

الأعشى[1] ، طرفة بن العبد[2] ، الحارث بن حلزة[3] .

ب- من الشعراء الأوائل :

عبدة بن الطيب[4] ، والمتلمس[5] ، وحاتم بن عبد الله الطائي[6] ، علقمة بن عبدة[7] ، الحطيئة[8] ، العباس بن مرداس[9] ، أبو الطمحان القيني[10] ، أمية بن أبي الصلت[11] ، عمرو بن معد يكرب[12] ، زياد بن الأعجم[13] .

---

(1) انظر ترجمته: طبقات فحول الشعراء، ص ١٢٧، الشعر والشعراء، ج١، ص ٢٣٤، الأغاني، ج ١١، ص ٤٦، شرح شواهد المغنى، ج١، ص ٢١، الخزانة، ج ١، ص ٥١٩.

(2) انظر ترجمته : طبقات فحول الشعراء، ص ١١٥، الشعر والشعراء، ص ١٨٥، شرح شواهد المغنى، ص ٨٠٥، الخزانة، ج١، ص ٤١٤، توفى سنة ٧٠ قبل الهجرة.

(3) انظر ترجمته : الشعر والشعراء، ج١، ص ١٩٧، الأغاني، ج ١١، ص ٣٧، و لم يعدّه أبو زيد القرشي من أصحاب المعلقات، راجع جمهرة أشعار العرب، تحقيق محمد على البجاوى.

وراجع -إن شئت- شرح القصائد التسع المشهورات لأبى جعفر أحمد بن محمد النحاس ت ٣٣٨هـ، تحقيق أحمد الخطاب، مديرية الثقافة العامة. سلسلة كتب التراث (٢٣) وزارة الأعلام - الجمهورية العراقية، مطبعة دار الحرية، بغداد.

(4) انظر ترجمته : فى الأغاني، ج ١٨، ص ١٦٣، وانظر ابن قتيبة الشعر والشعراء، ج ٢، ص ٦١٣، دار الثقافة، بيروت - لبنان.

(5) انظر ترجمته : فى الأغاني، ج ١، ص ١٢٠، دار الثقافة بيروت، وطبقات فحول الشعراء لابن سلام السفر الأول، ص ١٥٥، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المدنى بجدة.

(6) انظر ترجمته : شرح شواهد المغنى، ج٧٠، وخزانة الأدب، ج ١، ص ٤٩٤، والأغانى، ج ١٦، ص ٩٦، وانظر الشعر والشعراء، ج١، ص ١٦٤.

(7) انظر ترجمته : الشعر والشعراء، ج١، ص ١٤٥، وطبقات فحول الشعراء، السفر الأول، ص ١٣١، الأغاني، ج ٢١، ص ١٧٢، ط. بولاق، الخزانة، ج ١، ص ١٧٢.

(8) انظر ترجمته : الشعر والشعراء، ج١، ص ٢٣٨، والخزانة، ج ١، ص ٤٠٨، وطبقات فحول الشعراء، السفر الأول، ص ١٠٤.

(9) انظر ترجمته:الأغانى،ج ١٣،ص ٦٢،والخزانة،ج ١،ص ٧١،وانظر الشعر والشعراء،ج١، ص ٢١٨.

(10) انظر ترجمته:الأغانى،ج ١١،ص ١٢٥،الخزانة،ج٣،ص ٤٢٦،وانظر الشعر والشعراء،ج١، ص ٣٥.

(11) انظر ترجمته:الأغانى، ج٣، ص ١٧٩، الخزانة،ج١،ص ١١٨،وانظر الشعر والشعراء،ج١، ص ٣٦٩.

(12) انظر ترجمته:الأغانى،ج ١٤،ص ٢٤،الخزانة،ج١،ص ٤٢٢،وانظر الشعر والشعراء،ج١،ص ٢٨٩.

(13) انظر ترجمته : الأغانى، ج١٤، ص ٩٨، والخزانة، ج٤، ص ١٩٢، والكامل للمبرد، ج٢، ص ٢٢٦، وانظر الشعر والشعراء، ج١، ص ٣٤٣.

جـ- ومن الطبقة الثالثة من فحول الجاهلية أبو ذؤيب الهذلي[1]. ومن الطبقة السابعة المتلمس[2]، والعاشرة الكميت بن معروف[3] ومن أصحاب المراثي الخنساء[4] ومن طبقة شعراء القرى العربية حسان بن ثابت[5]، وكعب بن مالك[6]، وعبد الله بن رواحَة[7]، ومن شعراء الطوائف أمية بن أبي الصلت[8]، وأبو محجن الثقفي[9]، ومن طبقة شعراء اليهود السموأل[10].

د- ومن الطبقة الأولى من فحول الإسلام:

جرير[11]   والفرزدق[12]   والأخطل[13]   والراعي[14]

---

[1] انظر ترجمته في الأغاني، ج٦، ص ٥٦، والخزانة، ج١، ص ٢٠١، وطبقات ابن سلام، السفر الثاني، ص ١٣١، وشرح شواهد المغني، ص ١٠.

[2] سبق بيانه.

[3] انظر ترجمته في الأغاني، ج ١٥، ص ١٠٨، وشرح شواهد المغني، ص ١٣، والخزانة، ج١، ص ٦٩، وطبقات ابن سلام، السفر الثاني، ص ١٩٥، والشعر والشعراء، ج٢، ص ٤٨٥.

[4] انظر ترجمتها : شرح شواهد المغني، ص ٨٩، الخزانة، ج٣، ص ٤٠٣، وانظر الشعر والشعراء، ج١، ص ٢٦٠، وطبقات فحول الشعراء، السفرالأول، ص ٢١٠.

[5] انظر ترجمته :في الأغاني، ج٤، ص ٢، ص ١٧، والخزانة، ج١، ص ١١١، وطبقات ابن سلام، السفر الأول، ص ٢١٥.

[6] انظر ترجمته طبقات ابن سلام، السفر الأول، ص ٢١٥.

[7] انظر ترجمته : طبقات ابن سلام، السفر الأول، ص ٢١٦، وانظر صحيح مسلم، فضائل الصحابة.

[8] سبق بيانه.

[9] انظر ترجمته في الأغاني، ج ٢١، ص ١٣٧،والخزانة، ج٣، ص ٥٥٠، وطبقات ابن سلام، السفر الأول، ص ٢٦٨، والشعر والشعراء، ج١، ص ٣٣٦.

[10] انظر ترجمته : طبقات ابن سلام، السفر الأول، ص ٢٧٩.

[11] انظر ترجمته : الأغاني، ج٧، ص ٣٥، شرح شواهد المغني، ص ١٦، والخزانة، ج١، ص ٣٦، طبقات ابن سلام، السفر الثاني، ص ٣٧٤، والشعر والشعراء، ج١، ص ٣٧٤.

[12] انظر ترجمته : وفيات الأعيان رقم ٧٥٥، والخزانة، ج١، ص ١٠٥، طبقات فحول الشعراء، السفر الثاني، ٢٩٩، والشعر والشعراء، ج١، ص ٣٨٠.

[13] انظر ترجمته : الأغاني، ج٧، ص ١٦١، شرح شواهد المغني، ص ٤٦، والخزانة، ج١، ص ٢٠، وطبقات ابن سلام، السفر الثاني، ج ٤٥١، الشعر والشعراء، ج١، ص ٣٩٣.

[14] الراعي هو عبيد بن حصين من بني عامر بن صعصعة لُقب بالراعي لكثرة وصفه للإبل، وهو من شعراء الدولة الأموية.

ومن الطبقة الثانية كثير[1]، وذو الرمة[2].

هـ- ومن الطبقة الرابعة من فحول الإسلام حميد بن ثور[3]، والسادسة الأحوص[4].

والتاسعة رؤبة بن العجاج الراجز[5] والعجاج[6].

و- ومن شعراء بغداد بشار بن برد "ت ١٦٧ هـ"

وكان آخر من يحتج النحاة بشعرهم، وابن الرومى "أبو الحسن على ابن العباس بن جرجيس ت ٢٨٤هـ".

والشريف الرضى "أبو الحسن محمد بن الحسين الموسوى ت ٤٠٤هـ"

ومن شعراء الشام أبو تمام "حبيب بن أوس الطائي "ت ٢٣١ هـ"، والمتنبى "أبو الطيب أحمد بن الحسين ت ٣٥٤هـ"، وأبو العلاء المعرى "أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي ت ٤٤٩هـ"، ومن شعراء الأندلس أحمد بن عبد ربه، صاحب العقد الفريد ت ٣٣٨هـ".

---

(١) انظر ترجمته : الأغاني، ج٨، ص ١٤٧، شرح شواهد المغني، ص ٢٤، والخزانة، ج٢، ص ٢٨١، وطبقات ابن سلام، السفر الثاني، ص ٥٤٠، والشعر والشعراء، ج١، ص ٤١٠.

(٢) انظر ترجمته : الأغاني، ج ١٦، ص ١٠٦، وفيات الأعيان، رقم ٤٦٩، شرح شواهد المغني، ص ٥٣، الخزانة، ج١، ص ٥٠، طبقات ابن سلام، السفر الثاني، ص ٥٤٩، والشعر والشعراء، ج٢، ص ٤٣٧.

(٣) انظر ترجمته : الأغاني، ج٤، ص ٩٧، وشرح شواهد المغني، ص ٧٣، وانظر الشعر والشعراء، ج١، ص ٣٠٦.

(٤) انظر ترجمته : الأغاني، ج٤، ص ٤٠٧، الخزانة، ج١، ص ٢٣١، وانظر طبقات ابن سلام، السفر الثاني، ص ٦٥٥.

(٥) انظر ترجمته : الأغاني، ج٢٠، ص ٣٢٣، وانظر طبقات ابن سلام، السفر الثاني، ص ٧٦١.

(٦) انظر ترجمته : الأغاني، ج٢، ص ٣٢٣، والشعر والشعراء، ج٢، ص ٤٩٥، وانظر طبقات ابن سلام، السفر الثاني، ص ٧٥٣.

سادسًا : مصادر اللغة :

١- مفردات غريب القرآن :

"الراغب الأصبهانى" أبو القاسم الحسين بن محمد المفضل الأصبهانى "ت ٥٠٢هـ".

٢- لسان العرب

"ابن منظور" أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأفريقى المصرى "ت ٧١١هـ"

٣- القاموس المحيط

أبو الطاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادى "ت ٨١٧هـ"

٤- المقامات

أبو محمد القاسم بن على بن محمد بن عثمان الحريرى البصرى "ت ٥١٦هـ"

٥- كتاب غريب الحديث

أبو عبيد القاسم بن سلام "ت ٢٨٧هـ"

٦- تهذيب اللغة

أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى "ت ٣٧٠هـ"

٧- الصحاح

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهرى "ت ٣٩٨هـ"

٨- معجم مقاييس اللغة

أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا "ت ٣٩٠هـ"

٩- تبصرة المتذكر

الكواشى أحمد بن يوسف بن الحسن بن رافع "موفق الدين أبو العباس" "ت ٦٨٠هـ".

١٠- مجالس ثعلب

أبو العباس أحمد بن يحيى "ت ٢٩١هـ"

١١- أمالي القالي

أبو علي إسماعيل بن القاسم البغدادي اللغوي "ت ٣٥٦ هـ"

١٢- تاج العروس

السيد محمد مرتضى الزبيدي "أبو الفيض" "ت ١٢٠٥هـ"

١٣- التعريفات

علي بن محمد الشريف الجرجاني "ت ٨١٦هـ".

سابعًا : مصادر البلاغة :

١- البيان والتبيين :

أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ "ت ٢٥٥هـ"

٢- إعجاز القرآن :

"أبو بكر الباقلاني" محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم "ت ٤٠٣هـ"

٣- المفتاح

"أبو يعقوب السكاكي" سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن محمد السكاكي "ت ٦٢٦هـ"

٤- تلخيص المفتاح

"الخطيب القزويني" أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني "ت٧٣٩هـ"

٥- الشافية

"عبد القاهر الجرجاني" عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني "ت٤٧١هـ".

٦- أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز

عبد القاهر الجرجاني

٧- أساس البلاغة

محمود بن عمر الزمخشري "ت ٥٣٨هـ"

٨- الكلم النوابغ

محمود بن عمر الزمخشري

٩- المنتخب من كنايات الأدباء وإشارات البلغاء

أبو العباس أحمد الجرجاني "ت٤٨٢هـ"

١٠- سر الفصاحة

"ابن سنان الخفاجي الحلبي" أبو محمد، عبد الله محمد بن سعيد بن سنان

"ت ٤٦٦هـ - ١٠٧٣م"

ثامنًا : كتب الغزالي والتصوف :

أ- كتب الغزالي : "ت ٥٠٥هـ"

١- إحياء علوم الدين

٢- المستظهري

٣- المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى

٤- المستصفى في علم الأصول

ب- كتب التصوف :

١- حكمة الإشراق

"شهاب الدين السهروردي" أبو الفتوح يحيى بن حبشي بن أميرك" "ت ٥٨٨هـ"

٢- هياكل النور

شهاب الدين السهروردى

٣- أقوال الحسن البصرى

أبو سعيد الحسن بن يسار البصرى "ت ١١٠هـ"

٤- المعيار عن كتاب سراج المريدين

"أبو بكر بن عربى" محمد بن عبد الله بن محمد المعافرى الأشبيلى المالكى "ت ١١٤٨م".

٥- الفتوحات المكية

الشيخ محى الدين بن عربى "ت ٦٣٨هـ"

تاسعًا : مصادر الفلسفة :

١- الإشارات

الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن سينا "ت ٤٢٨هـ".

٢- فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال

الوليد محمد بن أحمد بن رشد "ت ٥٢٠هـ"

٣- المقدمات الممهدات

ابن رشد

٤- أقوال سقراط وأفلاطون

عاشرًا : الكتب العامة

- كتب الأديان :

١- التوراة

٢- الإنجيل

– **كتب السيرة :**

* السيرة النبوية أبو بكر محمد بن إسحاق بن يسار "ت ١٥١هـ - ٧٦٨"

* الروض الأنف فى شرح السيرة النبوية للسهيلى

– **كتب المذاهب:**

* الملل والنحل، عمر بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستانى "ت٥٤٨هـ".

– **علوم القرآن :**

١– الإتقان فى علوم القرآن

جلال الدين بن أبى بكر بن محمد بن سابق الدين السيوطى "ت ٩١١هـ".

٢–أسباب النزول

"الواحدى" على بن أحمد بن محمد بن على بن متوية "أبو الحسن الواحدى" ت ٤٦٨هـ – ١٠٧٦م".

٣– العارضة

أبو بكر بن عربى، محمد بن عبد الله بن محمد المعافرى الأشبيلى المالكى "ت٥٤٣هـ – ١١٤٨م".

٤– شرح "لمع الأدلة لإمام الحرمين"

عبد الملك بن عبد الله الجوينى "ت ٤٧٨هـ"

٥– شرح الأسماء

ابن برجان الأشبيلى "ت ٥٣٦هـ"[1]

---

(1) هو عبد السلام بن عبد الرحمن شهربا بن برجان "ت٥٣٧ﻫ" له شرح على الأسماء الحسنى، وأبلغها إلى مائة واثنين وثلاثين اسمًا. انظر [illegible] ج٣ ص [illegible]

٦- التسهيل في علوم التنزيل

"ابن جزى الكلبى" أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزى الكلبى القرناطى "ت٧٤١هـ"

- دوائر المعارف :

دائرة المعارف الإسلامية

الحادي عشر : كتب التراجم :

١- جمهرة أنساب العرب

أبو محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى "ت٤٥٦هـ"

٢- معجم الأدباء

"ياقوت الحموى" أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الجنس الحموى المولد "ت ٦٢١هـ".

٣- الإصابة في معرفة الصحابة

أبو الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى "ت ٨٥٢هـ"

٤- كتاب "الشفا" في فضائل المصطفى

القاضي عياض بن موسى "ت ٥٤٤هـ".

٥- الأنوار النبوية في آباء خير البشرية

محمد بن عبد الرفيع الجعفرى المرسى الأندلسى، نزيل تونس "ت ١٠١٣هـ".

٦- تذكرة الحفاظ

أبو عبد الله شمس الدين عمر الذهبى "ت ٧٤٨هـ".

الثاني عشر : مصادر منوعة :

١- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون

مصطفى بن عبد الله المشهور بكاتب جلبي حاجي خليفة "ت ١٠٦٨هـ".

٢- العواصم من القواصم في تحقيق موقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، أبو بكر بن عربي "ت ٥٤٣هـ"

٣- محاضرة للإيطالي المستعرب فريدو

٤- المدارك

القاضي عياض بن موسى "ت ٥٤٤هـ"

٥- الإكمال

القاضي عياض بن موسى

٦- شرح القصيدة العضدية

الجلال الدراني

وهذه الكثرة من المصادر وتنوعها أتاحت لابن عاشور أن يعرض المسائل والقضايا على أكثر من وجه، ويحدد مواطن الاختلاف، أو الاتفاق معها، مما جعله ينفذ من خلالها ليصل إلى ما يرتضيه ويطمأن إليه، وهو لا يفعل ذلك إلا بعدتحليل ورد الشيء إلى أصله، وليس رائده في ذلك جمع الآثار والأقوال وحشو كتابه بالغث والثمين، ولكنه يقوم من خلال ما استعان به من وسائل التفسير سواء التفسير بالرواية أم الدراية بالتتبع والاستقصاء واستقراء كل ما قيل حول الآية تقريبًا، ولا ينتقل إلى تفسير الآية التالية إلا بعد أن تكون الآية السابقة قد أوضح معناها وحدد مبناها، وكشف كثيرًا من عجائبها وأسرارها.

ولو تتبعنا -على سبيل المثال- مصادره من كتب التفسير نجد "كشاف الزمخشري الاعتزالي" قد أخذ نصيبًا وافرًا من التحرير والتنوير. وقد اتفق مع صاحبه في بعض المسائل، واختلف معه في مسائل أخرى. بل قد يتفق مع المذهب الاعتزالي كله أو يختلف، وهو في عرضه لكل ذلك لم يكتف بالكشاف فحسب، بل رجع إلى كثير ممن تولوا شروح هذا التفسير، يناقش ويحلل ويعلل خصوصًا دقيق الكلام من مسائل العقيدة والإيمان.

أما البلاغة وفنونها، فلم ينقل عن الزمخشري نقلاً حرفيًا، بل كان هناك نقول أخرى من مختلف كتب البيان والبديع وأسرار البلاغة والإعجاز، إضافة إلى ثقافته الواسعة في هذا الميدان.

كذلك كتب التفسير الأخرى التي تنوعت اتجاهاتها واهتماماتها لم يكن ابن عاشور ناقلاً منها فحسب، إنما كان حكمًا واعيًا بينها، يذكر قول المفسر أو ما رواه ومعه قول مفسر آخر أو مفسرين آخرين، فإذا كانت الأقوال مقنعة لعقله وضميره ذكرها مستأنسًا بها، وإن لم تكن عارضها مفندًا دون تعصب أو تطرف، والقارئ يشعر أمام هذه المعارضة أن وراءها عقل راجح، وذهن متقد، وميزان لم تفقد يد صاحبه الإحساس بمقدار الأوزان.

وكتب الحديث النبوي كانت عونًا صادقًا له، رجع إليها فيما احتاجه تفسير الآية من أقوال أو أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم، ذاكرًا إياها في المواطن التي تحتاج إلى ذكرها، أو مكتفيًا ببعض الإشارات إليها، وله مواقف أمام السند والمتن كانت جديرة بتسجيلها نراها فيما يستقبل من صفحات هذه الدراسة، وهو في هذا الشأن لم يكتف بكتب الحديث المعتبرة المذكورة، ولكنه رجع أيضًا إلى شرّاحها، فلا يغفل عما ذكروه في شروح الأحاديث النبوية وتبيين مقاصدها.

وتنوعت عنده أيضًا مصادر الفقه بمختلف مذاهبه، يجمع بين الأقوال حينًا، أو يذكر قولاً لأحد أئمته مقرونًا باسم بعض الصحابة والتابعين، وعلى الرغم من أنه مالكي المذهب إلا أنه لم يتوقف عند ذلك، فلم يتعصب لمذهبه الفقهي، ولم يناصر إلا ما وجده يتفق مع الآية أو الحديث، أو ما فيه المصلحة للناس جميعًا، ولم يلجأ إلى القياس أو الإجماع إلا فيما ارتضاه أئمة المسلمين، وهما على كل حال لم يمثلا دورًا بارزًا في تفسيره، اللهم إلا في بعض القضايا القليلة التي رجع فيها إلى علماء الأصول كالغزالي والشافعي والشاطبي.

أما عن مصادر النحو، فلم يترك ابن عاشور مدرسة نحوية إلا وأخذ منها، وقرن بين أقوال رجالها، وقارن بين مذاهبهم، وأكثر الأقوال كان يعزوها إلى أصحابها، علاوة على جهوده النحوية التي زاحمت كثيرًا هذه الأقوال.

وتنوعت عنده مصادر الشعر من جاهلي وإسلامي وأموي، وامتد استشهاده بالشعر إلى العصر العباسي، كشعر المتنبي وأبي نواس وأبي العلاء، على الرغم من توقف كثير من النقاد عند عصر الفرزدق وجرير والأخطل والبعيث وأضرابهم، والغالب أن ابن عاشور قد وجد عند هؤلاء الشعراء العباسيين ما يستشهد به أو يستأنس، وقد كانوا -ولا ريب- من أرباب اللغة وأصحاب الباع الطويل فيها.

وشغلت "اللغة" في التحرير والتنوير حيزًا كبيرًا ولم يكتف صاحبه بمعنى اللفظ المعجمي أو المقابل له، وإنما كان السياق عونًا أساسيًا في كشف دلالات اللفظ القرآني، وكان ابن عاشور يلجأ إلى ضروب الاشتقاق ووجوه الأعراب، وقد يحدد المعنى الشرعي للفظ وتفصيل معناه مستعينًا بأقوال علماء اللغة وواضعي المعاجم وكتب الأدب القديم والأمالي العلمية والمجالس النقدية والأدبية والتعريفات اللغوية، وجهده الشخصي في كل ذلك ظاهر، وثقافته اللغوية العريضة أظهر.

ومن كتب التصوف رجع ابن عاشور إلى كتب الغزالي سواء أكانت في أصول الفقه كالمستصفى في علم الأصول أم الكتب الأخرى التي دارت حول التصوف السني، وقد ضمَّ ابن عاشور في كتابه نقولاً أخرى عن رجال هذا المذهب، ونقوله هذه قد تعني الموافقة حيناً والمعارضة حيناً، وأبرز ألوان هذه المعارضة كانت حول تفاوت مراتب الكشف عند الصوفي وتعلق ذلك بتفسير القرآن الكريم حيث لا تقوم الشريعة إلا على أصول ثابتة.

وكان أكثر مصادره في الفلسفة عند ابن سينا وابن رشد فضلاً عن أقوال ابن رشد في الفقه والتفسير، وكانت نقوله عنهما في الحكمة أو الفلسفة بعيدة عن التعقيدات التي ينبو عنها تفسير كتاب الله الكريم.

كذلك رجع ابن عاشور إلى التوراة والإنجيل يستعين بما ورد فيهما من قصص الأنبياء وخصوصاً أنبياء بني إسرائيل بدلاً من أن يحشو كتابه بالإسرائيليات، وذهب في ذلك إلى ما يؤيده من آيات أو أحاديث نبوية أو مرويات عن الصحابة والتابعين، ويضعِّف الحديث إذا وجده كذلك، ولا يقبل المرويات أو يرفضها إلا بعد ذكر أسباب اتفاقه أو اختلافه معها.

واستقل ابن إسحق صاحب كتاب السيرة النبوية برجوع ابن عاشور إليه فيما يتصل بأحداث هذا التاريخ، كذلك كان الشهرستاني في كتابه الملل والنحل، وهو واحد من كتّاب المذاهب المعدودين.

أما مصادر علوم القرآن فقد تنوعت هي أيضاً، كما تنوعت كتب التراجم، فضلاً على دائرة المعارف الإسلامية وكشف الظنون ومحاضرة العالم الإيطالي المستعرب فريدو.

ومهما يكن من أمر، فإن ما ذكرته هذه الدراسة من مصادر التفسير عند ابن عاشور، لم تكن هي مصادره كلها وإلا لاستغرق ذلك صفحات

وصفحات، واحتاج الأمر إلى كتاب آخر، وقد كان المقصد ضرب الأمثلة لكل نوع منها وتصنيفه، ومن ثم توضيح مقومات المنهج عنده، وأولها تعدد المصادر وتنوعها وقبول أقوالها أو رفضها بعيدًا عن روح التقليد.

الباب الثانى

منهج الطاهر بن عاشور فى التفسير بالرواية

أولاً : خطته في تفسير السور :

يتناول ابن عاشور تفسير القرآن سورة سورة حسب ترتيبها في المصحف الإمام، وقبل أن يشرع في تفسيرها جعل لكل سورة مقدمة يذكر فيها اسم السورة وسبب تسميتها بهذا الاسم، ثم ترتيبها في النزول وأسباب نزولها على وجه الإجمال، أما نزول الآيات منها -إن نزلت بسبب- فيتناوله عند تفسيرها، ثم يذكر عدد آيات السورة، ثم ما إذا كانت السورة مكية أو مدنية، وأخيرًا أهم الأغراض التي تحتويها.

ذكر اسم السورة وسبب هذه التسمية :

قال عن اسم سورة "النبأ" وسبب تسميتها :

«سميت هذه السورة في أكثر المصاحف وكتب التفسير وكتب السنة "سورة النبأ" لوقوع كلمة "النبأ" في أولها.

وسميت في بعض المصاحف وفي صحيح البخاري وفي تفسير ابن عطية والكشاف "سورة عما يتساءلون" وفي تفسير القرطبي سماها "سورة عم" أي بدون زيادة "يتساءلون" تسمية لها بأول جملة فيها، وتسمى "سورة التساؤل"، لوقوع "يتساءلون" في أولها، وتسمى سورة "المعصرات" لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾[1].

فهذه خمسة أسماء، واقتصر في الإتقان على أربعة أسماء :

عم، والنبأ، والتساؤل، والمعصرات[2].

---

[1] سورة النبأ : الآية ١٤.

[2] التحرير والتنوير، ج٣٠، ص ٥.

- وانظر تفسير القرطبي، ج١، ص ٦٥ "باب ذكر معنى السورة والآية والحرف" دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

وانظر تفسير الطبري، ج١، ص ٣٤ "باب بيان أن لسور القرآن أسماء سماها بها رسول الله صلى الله عليه وسلم"، دار المعرفة بيروت - لبنان. ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

وذكر عن سبب تسمية سورة "النساء" بهذا الاسم :

«سميت هذه السورة فى كلام السلف سورة النساء، ففى صحيح البخارى عن عائشة قالت : "ما نزلت سورة البقرة وسورة النساء إلا وأنا عنده" وكذلك سميت فى المصاحف وفى كتب السنة وكتب التفسير، ولا يعرف لها اسم آخر.

ووجه تسميتها بإضافة إلى النساء أنها افتتحت بأحكام صلة الرحم، ثم بأحكام تخص النساء، وأن فيها أحكامًا كثيرة فى أحكام النساء، والأزواج، والبنات، وختمت بأحكام تخص النساء»[1].

ترتيب النزول :

قال عن سورة النازعات :

«هى معدودة الحادية والثمانين فى ترتيب النزول، نزلت بعد سورة النبأ، وقبل سورة الانفطار»[2].

وفى سورة المائدة ... قال :

«روى ابن أبى حاتم عن مقاتل أن آية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ – إلى – عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ نزلت عام الحديبية فلعل ذلك الباعث للذين قالوا: إن سورة العقود نزلت عام الحديبية، وليس وجود تلك الآية فى هذه السورة بمقتضى أن يكون ابتداء نزول السورة سابقًا على نزول الآية، إذ قد تلحق الآية بسورة نزلت متأخرة عنها.

---

(1) التحرير والتنوير، ج٤، ص ٢١١.

(2) التحرير والتنوير، ج٣٠، ص ٥٩.

وانظر تفسير القرطبى، ج١، ص ٥٩، "باب ما جاء فى ترتيب سور القرآن".

وفي الإتقان : إنها نزلت قبل سورة النساء، ولكن صح أن آية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1] نزلت يوم عرفة في عام حجة الوداع. ولذلك اختلفوا في أن هذه السورة نزلت متتابعة أو متفرقة، ولا ينبغي التردد في أنها نزلت منجمة.

وقد روى عن عبد الله بن عمر وعائشة أنها آخر سورة نزلت، وقد قيل : إنها نزلت بعد النساء، وما نزل بعدها إلا سورة براءة، بناء على أن براءة آخر سورة نزلت، وهو قول البراء بن عازب في صحيح البخاري، وفي مسند أحمد عن عبد الله بن عمر، وأسماء بنت يزيد: أنها نزلت ورسول الله في سفر، وهو على ناقته العضباء، وأنها نزلت عليه كلها. قال الربيع بن أنس : نزلت سورة المائدة في مسير رسول الله –صلى الله عليه وسلم– إلى حجة الوداع.

وفي شعب الإيمان، عن أسماء بنت يزيد : أنها نزلت بمنى، وعن محمد ابن كعب : أنها نزلت في حجة الوداع بين مكة والمدينة وعن أبي هريرة : نزلت مرجع رسول الله من حجة الوداع في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة، وضعّف هذا الحديث. وقد قيل : إن قوله تعالى : ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[2] أنزل يوم فتح مكة[3].

«ويظهر عندي أن هذه السورة نزل بعضها بعد بعض سورة النساء، وفي ذلك ما يدل على أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قد استقام له أمر العرب وأمر المنافقين و لم يبق في عناد الإسلام إلا اليهود والنصارى.

---

(1) سورة المائدة : الآية ٣.

(2) سورة المائدة : الآية ٢.

(3) التحرير والتنوير، ج ٦، ص ٦٨ – ٦٩.

أما اليهود فلأنهم مختلطون بالمسلمين في المدينة وما حولهما، وأما النصارى فلأن فتوح الإسلام قد بلغت تخوم ملكهم في حدود الشام.

وفي حديث عمر في صحيح البخاري : وكان من حول رسول الله قد استقام له ولم يبق إلا ملك غسان بالشام كنا نخاف أن يأتينا»[1].

وقد كثرت المرويات حول ترتيب هذه السورة كما ذكر ابن عاشور، لذا لم يترك حديثًا أو رواية أو قولاً مما سبق إلا وقد ذكر مصدره، أو عزاه إلى صاحبه، فإذا كان مصدره صحيح البخاري قبله، وإذا كان غير ذلك أبدى ما يفيد قبوله أو عدم قبوله ذاكرًا الأسباب، ثم انتهى بعد عرض هذه المرويات على هذا النحو الذي ظهر له مؤيدًا ذلك بحديث ابن عمر من صحيح البخاري.

- أسباب النزول :

وذكره لها في مقدمة كل سورة كان على سبيل الإجمال -كما سبق- وفي تفسيره للآيات يذكر سبب نزول الآية إن كانت قد نزلت بسبب.

قال في أسباب نزول سورة آل عمران :

«وذكر الواحدي في أسباب النزول، عن المفسرين : إن أول هذه السورة إلى قوله ﴿ونحن له مسلمون﴾ نزل بسبب وفد نجران، وهو وفد السيد والعاقب، أي سنة اثنتين من الهجرة، ومن العلماء من قالوا : نزلت سورة آل عمران بعد سورة الأنفال، وكان نزولها في وقعة أحد، أي شوال سنة ثلاث، وهذا أقرب»[2].

---

(1) التحرير والتنوير، ج٦، ص ٧١.

(2) التحرير والتنوير، ج٣، ص ١٤٤.

وفي سبب نزول سورة الكهف :

«وسبب نزولها ما ذكره كثير من المفسرين، وبسطه ابـن إسحاق في سيرته بدون سند، وأسنده الطبري إلى ابن عباس بسند فيه رجل مجهول : إن المشركين لما أهمهم أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- وازدياد المسلمين معه وكثر تساؤل الوافدين إلى مكة من قبائل العرب عن أمر دعوته. بعثوا النضر ابن الحارث، وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار اليهود بالمدينة (يثرب) يسألونهم رأيهم في دعوته، وهم يطمعون أن يجد لهم الأحبار ما لم يهتدوا إليه مما يوجهون به تكذيبهم إياه. قالوا : فإن اليهود أهل الكتاب الأول وعندهم من علم الأنبياء (أي صفاتهم وعلاماتهم) علم ليس عندنا. فقدم النضر وعقبة إلى المدينة ووصفًا لليهود دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- وأخبراهم ببعض قوله. فقال لهم أحبار اليهود : سلوه عن ثلاث فإن أخبركم بهن فهو نبي وإن لم يفعل فالرجل متقول، سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان أمرهم. وسلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها وسلوه عن الروح ما هي. فرجع النضر وعقبة فأخبرا قريشا بما قاله أحبار اليهود. فجاء جمع من المشركين إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فسألوه عن هذه الثلاثة؛ فقال لهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أخبركم بما سألتم عنه غدا (وهو ينتظر وقت نزول الوحي عليه بحسب عادة يعنمها). ولم يقل : إن شاء الله. فمكث رسول الله ثلاثة أيام لا يوحى إليه، وقال ابن إسحاق : خمسة عشر يومًا، فأرجف أهل مكة وقالوا : وعدنا محمد غدا وقد أصبحنا اليوم عدة أيام لا يخبرنا بشيء مما سألناه عنه، حتى أحزن ذلك رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وشق عليه ثم جاءه جبريل -عليه السلام- بسورة الكهف وفيها جوابهم عن الفتية وهم أهل الكهف. وعن الرجل الطواف وهو ذو القرنين،

وأنزل عليه فيما سألوه من أمر الروح، ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[1] . من سورة الإسراء. قال السهيلي : وفي رواية عن ابن إسحاق من غير طريق البكائي (أي زياد بن عبد الله البكائي الذي يروى عنه ابن هشام) أنه قال في هذا الخبر : فناداهم رسول الله صلى الله عليه وسلم هو (أي الروح) جبريل.

وهذا خلاف ما روى غيره أن يهود قالت لقريش : سلوه عن الروح فإن أخبركم به فليس بنبيء وإن لم يخبركم به فهو نبيء. أ.هـ

وأقول : قد يجمع بين الروايتين بأن النبيء -صلى الله عليه وسلم- بعد أن أجابهم عن أمر الروح بقوله تعالى : ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ بحسب ما عنوه بالروح عدل بهم إلى الجواب عن أمر كان أولى لهم العلم به وهو الروح الذي تكرر ذكره في القرآن مثل قوله ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ﴾[2]، وقوله : ﴿وَالرُّوحُ فِيهَا﴾[3] (وهو من ألقاب جبريل) على طريقة الأسلوب الحكيم مع ما فيه من الإغاظة لليهود، لأنهم أعداء جبريل كما أشار إليه قوله تعالى : ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ﴾[4] . الآية.

ووضحه حديث عبد الله بن سلام في قوله للنبي -صلى الله عليه وسلم- حين ذكر جبريل -عليه السلام- «ذاك عدو اليهود (من الملائكة) فلم

---

[1] سورة الإسراء : الآية ٨٥.

[2] سورة الشعراء : الآية ١٩٣.

[3] سورة القدر : الآية ٤.

[4] سور البقرة : الآية ٩٧.

بترك النبي -صلى الله عليه وسلم- لهم منفذا قد يلقون منه التشكيك على قريش إلا سده عليهم»[1].

وقد ذكر مصدر الرواية الأولى، وهو عن ابن إسحق عن المفسرين، وأبدى نقده لما ذكره الطبرى من سند لهذه الرواية، أما الرواية الأخرى فلم يذكر مصدرها، ولما أمكنه الجمع بينهما ساق ابن عاشور ما يعزز هذا الجمع.

عدد آيها :

وذلك مما تتعدد فوائده مثل معرفة أحكام الوقف، والقراءة في الصلاة، أو في غيرها، ومضاعفة الثواب للمستزيد وعلو منزلته.

قال عن عدد آيات سورة الطور :

«وعدّ أهل المدينة ومكة أيها سبعًا وأربعين، وعدّها أهل الشام وأهل الكوفة تسعًا وأربعين، وعددها أهل البصرة ثمانيًا وأربعين»[2].

وعن سورة الحديد :

«وعدت آيها في عدد أهل المدينة ومكة والشام ثمانًا وعشرين، وفي عد أهل البصرة والكوفة تسعًا وعشرين»[3].

سورة المجادلة :

«آيها في عدّ أهل المدينة وأهل مكة إحدى وعشرون، وفي عدّ أهل الشام والبصرة والكوفة اثنتان وعشرون»[4].

---

(1) التحرير والتنوير، ج ١٥، ص ٢٤٢.

(2) التحرير والتنوير، ج٢٧، ص ٣٦.

(3) التحرير والتنوير، ج٢٧، ص ٣٥٥.

(4) التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٦

مكيها ومدنيها :

وتحقيق المكي والمدني من العلوم الشريفة التي عنى بها علماء الإسلام، وهم في ذلك جهود وأبحاث. وفوائد هذا العلم كثيرة حيث يستعان به في تفسير القرآن الكريم، ويعرف من خلاله كيفية الدعوة إلى الله تعالى. فأساليب القرآن في مكة تختلف عنها في المدينة تبعا للظروف والمقام والأحوال. وقد عنى ابن عاشور بهذا العلم، وحرص على ذكر المكي من السور والمدني منها في مقدمة كل سورة.

قال عن سورة الشورى :

«هي مكية كلها عند الجمهور، وعدها في الإتقان في عداد السور المكية، وقد سبقه إلى ذلك الحسن بن الحصار في كتابه في الناسخ والمنسوخ كما عزاه إليه في الإتقان، وعن ابن عباس وقتادة استثناء أربع آيات أولاها قوله: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِي ٱلْقُرْبَىٰ﴾[1] إلى آخر الأربع آيات، وعن مقاتل استثناء قوله تعالى : ﴿ذَٰلِكَ ٱلَّذِي يُبَشِّرُ ٱللَّهُ عِبَادَهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾[2] إلى قوله ﴿إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[3] روى أنها نزلت في الأنصار وهي داخلة في الآيات الأربع التي ذكرها ابن عباس، وفي أحكام القرآن لابن الفرس عن مقاتل : إن قوله ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ﴾[4] الآية، نزل في الأهل الصفة

(1) سورة الشورى : الآية ٢٣.

(2) سورة الشورى : الآية ٢٣.

(3) سورة الشورى : الآية ٢٤.

(4) سورة الشورى : الآية ٢٧.

فتكون مدنية، وقيل عدا قوله تعالى ﴿والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾[1] إلى قوله ﴿ما عليهم من سبيل﴾ نزل بالمدينة»[2].

وعن سورة محمد :

«وهي مدنية بالاتفاق حكاه ابن عطية وصاحب الإتقان، وعن النسفي: أنها مكية، وحكى القرطبي عن الثعلبي وعن الضحاك وابن جبير: أنها مكية، ولعله وهم ناشئ عما روي عن ابن عباس أن قوله ﴿وكأين من قرية هي أشد قوة من قريتك﴾[3] الآية، نزلت في طريق مكة قبل الوصول إلى حراء، أي في الهجرة»[4].

أغراض السورة :

وذلك ما يختتم به مقدمة كل سورة، مفصلاً القول في أغراضها، مبينًا ما تحمله من وعد ووعيد، وإنذار وبشرى، أو نفي وتوبيخ، أو إثبات وتأييد،

قال عن سورة الحجر :

«افتتحت بالحروف المقطعة التي فيها تعريض بالتحدي بإعجاز القرآن، وعلى التنويه بفضل القرآن وهديه، وإنذار المشركين بندم يندمونه على عدم إسلامهم، وتوبيخهم بأنهم شغلهم عن الهدى انغماسهم في شهواتهم، وإنذارهم بالهلاك عند حلول إبّان الوعيد الذي عينه الله في علمه ......»[5].

---

(1) سورة الشورى : الآية ٣٩.

(2) التحرير والتنوير، ج ٢٥، ص ٢٤.

(3) سورة محمد : الآية ١٣.

(4) التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ٧.

(5) التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ٧.

وعن سورة الإسراء :

«العماد الذي أقيمت عليه أغراض هذه السورة إثبات نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- وإثبات أن القرآن وحي من الله، وإثبات فضله وفضل من أنزل عليه، وذكر أنه معجز، ورد مطاعن المشركين فيه وفيمن جاء به، وإبطال إحالتهم أن يكون النبي -صلى الله عليه وسلم- أسرى به إلى المسجد الأقصى ....»[1].

وقد التزم ابن عاشور في مقدمة تفسير كل سورة بهذه الخطة، ومن الملحوظ أن أغلب ما ذكره فيها كان عن طريق الرواية التي حرص على ذكر مصادرها سواء كتب التفسير، أو الحديث، أو علوم القرآن.

وقد يرجح بين الأقوال أو الروايات حين يجد الحديث ضعيفًا كما ذكر في "ترتيب النزول" عن سورة المائدة في حديث أبي هريرة، ثم رجّح أن بعضها قد نزل بعد بعض سورة النساء التي قالت عنها أم المؤمنين عائشة «ما نزلت سورة البقرة وسورة النساء إلا وأنا عنده» وقد قوّى هذا الترجيح عنده ما ذكره من حديث ابن عمر في صحيح البخاري، وقد يوفق بين روايتين كما فعل في أسباب نزول سورة الكهف حيث عضض هذا التوفيق ببعض الآيات وبحديث «ذاك عدو اليهود من الملائكة».

وقد يميل أحيانًا إلى الاختصار كما فعل في "العدد"، أما أغراض السورة فقد استقل بالحديث عنها لأن ذلك مما يعتمد على الفهم والموهبة.

ويحمد لابن عاشور أنه لم يذكر في مقدمة تفسير كل سورة أحاديث فضائل السور التي حرص على ذكرها كثير من المفسرين، وقد نبّه العلماء إلى بطلانها وعدم الالتفات إليها[2].

---

[1] التحرير والتنوير، ج ١٥، ص ٧.

[2] انظر تفسير القرطبي، ج١، ص ٧٨ "باب في التنبيه على أحاديث وضعت في فضل سور القرآن وغيره".

ثانيًا : منهجه فى التفسير :

بعد فراغ ابن عاشور مما قدّم به كل سورة يتناول تفسير كل آية أو أكثر ليس كطريقة تجزئية فحسب، وإنما يربط بين المناسبات، ويذكر التعليلات، حاشدًا لكل آية ما يناسبها. وقد رأينا أن يتم الحديث عن هذا المنهج على بابين، الأول منهما "التفسير بالرواية" والآخر "التفسير بالدراية".

ومقومات التفسير بالرواية عنده هى :

١- تفسير القرآن بالقرآن

٢- التفسير بالحديث النبوى

٣- التفسير بأقوال الصحابة

٤- التفسير بأقوال التابعين

٥- التفسير بأسباب النزول

٦- التفسير بالقصص

٧- التفسير بالناسخ والمنسوخ

٨- التفسير بالقراءات

٩- التفسير بأقوال من التوراة والإنجيل.

١ – تفسير القرآن بالقرآن :

هو أجل الوسائل لمعرفة أجل الغايات، فما أجمل في كتاب الله في موضع فإنه قد بسط في موضع آخر.

يقول محمد الأمين الجكني عن هذا النوع من التفسير :

«إن أشرف أنواع التفسير وأجلها تفسير كتاب الله بكتاب الله، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جل وعلا من الله جل وعلا»[١].

وتفسير القرآن بالقرآن يراه الشيخ الذهبي مرحلة تتقدم غيرها من مراحل التفسير «ولا يجوز لأحد مهما كان أن يعرض عنها إلى مرحلة أخرى، لأن صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه، وأعرف به من غيره»[٢].

وتقع وجوه الاختلاف بين كل مفسر وآخر في استخدام هذا النوع من التفسير بأنواعه المختلفة حيث نرى من يستعين به في معنى لفظة أو تحديد دلالتها[٣]، أو توضيح حكم، أو جمع تفاصيل قصة من القصص القرآني وزعت في سور كثيرة.

---

(١) محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي "ت ١٣٩٣هـ" أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، المجلد الأول، ص ٦٧، طبع وتوزيع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، المملكة العربية السعودية ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

(٢) دكتور محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج١، ص ٤٠، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
وانظر تقي الدين أحمد بن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص ٣٩، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت– لبنان، ١٩٨٠م.

(٣) ذكرت الدكتور عائشة عبد الرحمن عن المنهج الذي شرحه المرحوم الأستاذ "أمين الخولي في كتابه "مناهج تجديد في فهم دلالات الألفاظ :
«نقدر أن العربية هي لغة القرآن فنلتمس الدلالة اللغوية الأصلية التي تعطينا حس العربية للمادة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية، ثم نخلص للمح الدلالة القرآنية باستقراء كل ما في القرآن من صيغ اللفظ، وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة، وسياقها العام في القرآن كله». التفسير البياني للقرآن الكريم، ج١، ص ١٠، دار المعارف، مصر، ط٦.

ونرى أيضًا من يستخدمه في ترجيح قراءة على أخرى من القراءات المشهورة، أو دفع لما يوهم التعارض بين بعض الآيات.

ويقول ابن عاشور في مقدمة التحرير والتنوير عن هذا النوع من التفسير :

«ولا يعد أيضًا من استمداد التفسير ما في بعض آى القرآن من معنى يفسر بعضًا آخر منها، لأن ذلك من قبيل حمل بعض الكلام على بعض، كتخصيص العموم، وتقييد المطلق، وبيان المجمل، وتأويل الظاهر، ودلالة الاقتضاء، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهوم المخالفة، وذكر ابن هشام في المغني اللبيب، في حرف "لا" عن أبي علي الفارسي أن القرآن كله كالسورة الواحدة، ولهذا يذكر الشيء في سورة وجوابه في سورة أخرى، نحو ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾[1]، وجوابه ﴿مَا أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾[2] أ هـ، وهذا كلام لا يحسن إطلاقه، لأن القرآن قد يحمل بعض آياته على بعض، وقد يستقل بعضها عن بعض، إذ ليس يتعين أن يكون المعنى المقصود في بعض الآيات مقصودًا في جميع نظائرها، بله ما يقارب غرضها»[3] .

وقد سار ابن عاشور في تفسير القرآن بالقرآن وفق هذا المفهوم الذى حدده في الفقرة السابقة، ومن أمثلة ذلك ما ذكره في توضيح معنى لفظة في قوله تعالى :

---

[1] سورة الحجر : الآية ٦.

[2] سورة القلم : الآية ٢.

[3] التحرير والتنوير، ج١، ص ٢٧.

﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (سورة المطففين : الآية ١٤)

"والقلوب : العقول ومحال الإدراك، وهذا كقوله تعالى :

﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[1].

وفي معنى "إهلاك القرى" ذكر في قوله تعالى :

﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ (سورة الأنعام: الآية ١٣١).

"والإهلاك : إعدام ذات الموجود وإماتة الحي.

قال تعالى : ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾[2]، فإهلاك القرى إبادة أهلها وتخريبها، وإحيازها إعادة عمرانها بالسكان والبناء، قال تعالى : ﴿أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[3] وإهلاك القرى هنا شامل لإبادة سكانها. لأن الإهلاك تعلق بذات القرى، فلا حاجة إلى التمجز في إطلاق القرى على أهل القرى كما في : ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[4]. لصحة الحقيقة هنا، ولأنه يمنع منه قوله : ﴿وأهلها غافلين﴾. ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾[5] .

---

[1] التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٩٩، والآية من سورة البقرة : ٧.

[2] سورة الأنفال : الآية ٤٢.

[3] سورة البقرة : الآية ٢٥٩.

[4] سورة يوسف : الآية ٨٢.

[5] سورة الإسراء : الآية ١٦.

فجعل إهلاكها تدميرها، وإلى قوله : ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا﴾[1] .

وفي إيضاح معنى آية والقصد من كناية الضمائر فيها.

ذكر في قوله تعالى :

﴿وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ * وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَى مُوسَى وَهَارُونَ * إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُمَا مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾[2] .

"الكتاب المستبين" هو التوراة، والمستبين القوى الوضوح، فالسين والتاء للمبالغة يقال : استبان الشيء إذا ظهر ظهورًا شديدًا. وتعدية فعل الإتياء إلى ضمير موسى وهارون مع أن الذى أوتى التوراة هو موسى كما قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ﴾[3] من حيث إن هارون كان معاضدًا لموسى فى رسالته فكان له حظ من إيتاء التوراة كما قال الله فى الآية الأخرى ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً﴾[4] ، وهذا من استعمال الإيتاء فى معنييه الحقيقى والمجازى»[5] .

---

(1) سورة الفرقان : الآية ٤٠.

وانظر التحرير والتنوير، ج ٨، ص ٨٢.

(2) سورة الصافات : الآيات ١١٧ – ١٢٢.

(3) سورة البقرة : الآية ٨٧.

(4) سورة الأنبياء : الآية ٤٨.

(5) التحرير والتنوير، ج ٢٣، ص ١٦٤.

وفي توضيح الدلالة من خلال السياق ذكر في قوله تعالى :

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

(سورة الزمر : الآية ٩).

وفعل "يعلمون" في الموضعين منزل منزلة اللازم فلم يذكر له مفعول. والمعنى : الذين اتصفوا بصفة العلم، وليس المقصود الذين علموا شيئًا معينًا حتى يكون من حذف المفعولين اختصارًا إذ ليس المعنى عليه، وقد دل على أن المراد الذين اتصفوا بصفة العلم قوله عقبة ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ أي أهل العقول، والعقل والعلم مترادفان، أي لا يستوى الذين لهم علم فهم يدركون حقائق الأشياء على ما هي عليه، وتجرى أعمالهم على حسب علمهم، مع الذين لا يعلمون فلا يدركون الأشياء على ما هي عليه، بل تختلط عليهم الحقائق وتجرى أعمالهم على غير نظام، كحال الذين توهموا الحجارة آلهة ووضعوا الكفر موضع الشكر. فتعين أن المعنى، لا يستوى من هو قانت آناء الليل يحذر ربه ويرجوه، ومن جعل لله أندادًا ليضل عن سبيله، وإذ قد تقرر أن الذين جعلوا لله أندادًا هم الكفار بحكم قوله ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا﴾[1] . ثبت أن الذين لا يستوون معهم هم المؤمنون، أي هم أفضل منهم، وإذ قد تقرر أن الكافرين من أصحاب النار فقد اقتضى أن المفضلين عليهم هم من أصحاب الجنة.

وعدل عن أن يقول : هل يستوى هذا وذاك، إلى التعبير بالموصول إدماجًا للثناء على فريق ولزم فريق بأن أهل الإيمان أهل علم وأهل الشرك أهل

---

[1] سورة الزمر : الآية ٨.

جهالة فأغنت الجملة بما فيها من إدماج عن ذكر جملتين، فالذين يعلمون هم أهل الإيمان، قال تعالى : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[1] والذين لا يعلمون هم أهل الشرك الجاهلون، قال تعالى : ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾[2].

والأمثلة السابقة دار أغلبها حول معنى "اللفظة" لتحقيق الدلالة القرآنية لها من خلال السياق.

ومن الأمثلة التي تتصل بالأحكام، ما ذكره في قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (سورة الأنعام : ١٥١).

«ومن المفسرين من فسر الفواحش بالزنا، وجعل ما ظهر منها ما يفعله سفهاؤهم في الحوانيت وديار البغايا، وبما بطن اتخاذ الأخدان سرًا، روى هذا عن السدي، وروى عن الضحاك وابن عباس، كان أهل الجاهلية يرون الزنا سرًا حلالاً، ويستقبحونه في العلانية، فحرم الله الزنى في السر والعلانية، وعندي أن صيغة الجمع في الفواحش ترجّح التفسير الأول كقوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾[3] .

ولعل الذي حمل هؤلاء على تفسير الفواحش بالزنى قوله في سورة

---

[1] سورة فاطر : الآية ٢٨.

[2] سورة الزمر : الآية ٦٤، وانظر التحرير والتنوير، ج ٢٣، ص ٣٤٩.

[3] سورة النجم : الآية ٣٢.

الإسراء في آيات عُددت منهيات كثيرة تشابه آيات هذه السورة، وهي قوله : ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾[1] .

وسوف نرى هذا النوع من التفسير في مواطن كثيرة يشترك مع مقومات التفسير الأخرى عند ابن عاشور.

٢- التفسير بالحديث النبوى :

شغل الحديث النبوى مكانة كبيرة فى التحرير والتنوير، وأخذ أشكالاً عديدةً في الإسناد والمتن، كما تعددت مصادره، وكان أكثرها شيوعًا صحيح البخارى وصحيح مسلم يليهما موطأ الإمام مالك.

يقول الإمام الشاطبى عن دور السنة فى بيان مقاصد القرآن الكريم : «السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره، وتخصيص عامه، وتقييد مطلقه»[2] .

وذكر الدكتور فتحى الدرينى : «إن من القرآن الكريم ما لا يمكن

---

[1] سورة الإسراء : الآية ٣٢.

وانظر التحرير والتنوير، ج ٨، ص ١٦٠.

وانظر أمثلة أخرى، ج ٧، ص ١٥٣، ٢١٤،

ج ١٢ ص ٣٢، ج ١٧ ص ١٩

ج ٢٠ ص ٤٢، ج ٢٤ ص ٢٤

ج ٢٥ ص ١٨٠، ج ٢٧ ص ١٨٥

ج ٢٨ ص ١١٢، ج ٣٠ ص ١٧٨

[2] الموافقات، ج ٤، ص ٣.

وانظر الرسالة للإمام الشافعى، ص ٣٢، ٨٨، ١٥٨، تحقيق وشرح محمود محمد شاكر، مطبعة الحلبى، القاهرة، ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠م.

وانظر ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ج٣، ص ٥، راجعه وقدم له طه عبد الرءوف سعد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

تحقيق معناه، أو إدراك أبعاد كنهه، أو تفصيل مجمله، أو كيفية أداء تكاليفه على الوجه المراد منه إلا توقيفًا ووحيًا، بما اختص به الله تعالى رسوله ببيانه، ولم يتركه لتعدد النظر الاجتهادى التفسيرى، وهذا بالإجماع»[1].

وعن تفسير السنة للحلال والحرام في القرآن يقول الشيخ محمد أبو زهرة : «إن هذا القسم من القرآن الكريم تكفلت به السنة النبوية، لأن هذا من تبليغ الرسالة المحمدية وهو معناها، ومن يعارضها إنما يعارض تبليغ الرسالة النبوية، ويفترى على الله الكذب، فكل ما فى القرآن من أحكام فقهية سواء أكانت تتعلق بالعبادات أم كانت تتعلق بتنظيم المجتمع الإنسانى الذى يبتدئ بالأسرة، ويتدرج إلى الجماعات ثم الأمة وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وعلاقة المسلمين بغيرهم من الأمم فى السلم والحرب، كل هذا ببيان النبى صلى الله عليه وسلم، وهو حجة علينا يجب اتباعه»[2].

والتفسير بالحديث النبوى كان له دور بارز فى التحرير والتنوير استعان به ابن عاشور فى مواطن كثيرة من تفسيره، وقد رأينا فى صفحات الباب الأول من هذه الدراسة مصادره فى الحديث وكثرتها وتنوعها، وقد حرص أن يشير إلى مصدر الحديث عند الاستعانة به مكتفيًا أحيانًا باسم الراوى الأول له، ذكر فى قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة النور : ٥١).

---

[1] دراسات وبحوث فى الفكر الإسلامى المعاصر، ص "هـ" من المقدمة، دار قتيبة للنشر والتوزيع، بيروت-دمشق، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

وراجع : الإتقان، ج ٢، ص ٢٠٥، ومقدمة ابن تيمية، ص ٣٩، التفسير والمفسرون، ج١، ص ٤٩، تفسير القرطبى، ج١، ص ٣٧.

[2] الشيخ محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى "القرآن" ص ٥٨٨ - ٥٨٩، دار الفكر العربى، القاهرة.

«وفي الموطأ من حديث زيد بن خالد الجهني : «إن رجلين اختصما إلى رسول الله. فقال أحدهما : يا رسول الله اقضي بيننا بكتاب الله (يعني وهو يريد أن رسول الله يقضي له كما وقع التصريح في رواية الليث بن سعد في البخاري أن رجلاً من الأعراب أتى رسول الله فقال : أنشدك بالله إلا قضيت لي بكتاب الله). وقال الآخر وهو أفقههما : أجل يا رسول الله فاقض بيننا بكتاب الله وأذن لي أن أتكلم (يريد لا تقضي له عليّ فأذن لي أن أبيّن) فقال رسول الله تكلم ....» إلخ[1].

وأحيانًا يذكر حديثًا أجمع عليه بعض رجال الحديث ثم يذكر اسم الراوي الأول له ... قال في الآية الخامسة والأربعين من سورة العنكبوت :

﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾.

«روى أحمد وابن حبان والبيهقي عن أبي هريرة قال : «جاء رجل إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- فقال : إن فلانًا يصلي بالليل فإذا أصبح سرق، فقال : سينهاه ما تقول» أي صلاته بالليل»[2].

وذكر في قوله تعالى :

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ (سورة الطور : ٢١).

«وقد روى جماعة منهم الطبري والبزار وابن عدى وأبو نعيم وابن

---

(١) التحرير والتنوير، ج١٨، ص ٢٧٤.

(٢) التحرير والتنوير، ج ٢٠، ص ٢٦٠.

مردويه حديثًا مسندًا إلى ابن عباس عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال : «إن الله يرفع ذرية المؤمن في درجته وإن كانوا دونه (أي في العمل كما صرح به في رواية القرطبي) لتقربهم عينه ثم قرأ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ﴾ إلى قوله ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾[1].

وحينًا آخر يذكر مصدر الحديث مكتفيًا به على وجه الاختصار، ثم يذهب إلى تأييده صراحة خصوصًا إذا كان من أحاديث البخاري ... ذكر في قوله تعالى : ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الإسراء: ١).

«ففي صحيح البخاري أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال : «بينما أنا في المسجد الحرام بين النائم واليقظان إذ أتاني جبريل ...» إلى آخر الحديث. وهذا أصح وأوضح مما روي في حديث آخر أن الإسراء كان من بيته أو كان من بيت أم هانى بنت أبي طالب أو من شعب أبي طالب والتحقيق حمل ذلك على أنه إسراء آخر، وهو الوارد في حديث المعراج إلى السماوات وهو غير المراد في هذه الآية، فللنبي -صلى الله عليه وسلم- كرامتان :

أولاهما الإسراء وهو المذكور هنا، والأخرى المعراج وهو المذكور في حديث الصحيحين مطولاً وأحاديث غيره. وقد قيل إنه هو المشار إليه في سورة النجم»[2].

---

(1) التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ٤٩.

(2) التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ٢٣.

وانظر أمثلة أخرى : ج٦، ص ٢٢٨، ج٧، ص ٥٣.

ج٢٢، ص ١١وص ٢٤؛ ج ٢٣، ص ٢٦٣وص ٣١٨، ج ٢٤، ص ١٦ وص ٢٩٤، ج٢٥، ص ٨٤وص ٩٢، ج ٢٦، ص ٢٨٢وص ٣٩٣؛ ج ٣٠، ص ٢٥ وص ٧٩.

أ- موقفه من السند :

وإذا كان هناك اضطراب في سلسلة الرواة تصدى لنقد السند معللاً سبب هذا الاضطراب، ومن ذلك ما ذكره في قوله تعالى : ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (سورة يونس :٦٢ - ٦٤)

«وروى الترمذي عن أبي الدرداء أنه سأل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن قوله تعالى : ﴿لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ فقال «ما سألني عنها أحد غيرك منذ أنزلت فهي الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو تُرى له» قال الترمذي: وليس في عطاء بن يسار أي ليس في الحديث أن أبا صالح يرويه عن عطاءبن يسار كما هو معروف في رواية أبي صالح إلى أبي الدرداء، وعليه فالحديث منقطع غير متصل السند، وقد رواه الترمذي بسندين آخرين منهما عطاء بن يسار عن رجل من أهل مصر عن أبي الدرداء وذلك سند فيه مجهول، فحالة إسناد هذا الخبر مضطربة لظهور أن عطاء لم يسمعه من أبي الدرداء»[1].

ب- موقفه من المتن :

ومن المواطن التي تمثل موقفه من المتن إذا وجد فيه ضعفاً، ما ذكره في قوله تعالى : ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا﴾ (سورة النساء : الآية ٦).

---

[1] التحرير والتنوير، ج ١١، ص ٢١٩.

وانظر أمثلة أخرى ج ١٠، ص ٢٧٨، ج ١١ ص ٧٥، ٧٨، ج ١٥، ص ٢٤٢، ج ٢٧، ص ٣٢٠، ج ٢٨، ص ٣١٦، ج ٣٠، ص ٤٣.

«وبلوغ صلاحية الزواج تختلف باختلاف البلاد فى الحرارة والبرودة، وباختلاف أمزجة أهل البلد الواحد فى القوة والضعف، والمزاج الدموى والمزاج الصفراوى. فلذلك أحاله القرآن على بلوغ أمد النكاح. والغالب فى بلوغ البنت أنه أسبق من بلوغ الذكر، فإن تخلفت عن وقت مظنتها فقال الجمهور: يستدل بالسن الذى لا يتخلف عنه أقصى البلوغ عادة، فقال مالك فى رواية ابن القاسم عنه، هو ثمان عشرة سنة للذكور والإناث، وروى مثله عن أبى حنيفة فى الذكور، وقال : فى الجارية سبع عشرة سنة، وروى غير ابن القاسم عن مالك أنه سبع عشرة سنة، والمشهور عن أبى حنيفة : أنه تسع عشرة سنة للذكور وسبع عشرة للبنات.

وقال الجمهور : خمس عشرة سنة. قاله القاسم بن محمد وسالم بن عبد الله بن عمر، وإسحاق، والشافعى، وأحمد والأوزاعى، وابن الماجشون وبه قال أصبغ، وابن وهب من أصحاب مالك، واختاره الأبهرى من المالكية، وتمسكوا بحديث ابن عمر أنه عرضه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يوم بدر وهو ابن أربع عشرة سنة فلم يُجزه، وعرضه يوم أحد وهو ابن خمس عشرة فأجازه، ولا حجة فيه إذ ليس يلزم أن يكون بلوغ عبد الله بن عمر هو معيار بلوغ عموم المسلمين» فصادف أن رآه النبى -صلى الله عليه وسلم- وعليه ملامح الرجال، فأجازه، وليس ذكر السن فى كلام ابن عمر إيماء إلى ضبط الإجازة.

وقد غفل عن هذا ابن العربى فى أحكام القرآن فتعجب من ترك هؤلاء الأئمة تحديد السن فى البلوغ بخمس عشرة سنة، والعجب منه أشد من عجبه منهم، فإن قضية ابن عمر قضية عين، وخلاف العلماء فى قضايا الأعيان معلوم، واستدل الشافعية بما روى أن النبى -صلى الله عليه وسلم- قال : إذ

استكمل الولد خمس عشرة سنة كتب ماله وما عليه، وأقيمت عليه الحدود، وهو حديث ضعيف لا ينبغي الاستدلال به».

فهو يعرض هنا مسألة "بلوغ صلاحية الزواج" من بعض جوانبها، وتعليل اختلاف البلاد والأمزجة فيها، ثم يسرد أقوال أئمة المذاهب الفقهية أو أصحابهم أو غيرهم من العلماء، ثم يتناول بعض المرويات التي جاءت في هذه المسألة، فإذا لم ترتق إلى درجة الحجية عنده سارع إلى نقدها وبيان عدم موافقته عليها، وقد رأيناه يذكر استدلال الشافعية بحديث ضعّفه بناء على ما ساقه من نقد لهذه الأقوال والمرويات وما ترتب عليها من أحكام في بلوغ سن النكاح أو الجهاد.

وقد تكون هناك أشكال كثيرة أخرى -سنراها في صفحات مقبلة- لاحتجاج ابن عاشور بالنصوص النبوية، كأن يذكر مثلاً : جاء في الحديث. أو في الحديث، أو يذكر جزءًا من الحديث دون تمامه، أو غير ذلك من الأشكال، فقد كان يسعى إلى عدم الإطالة، فلا يحمل القارئ ما لا يطيق، ولا الكتاب ما لا يستطيع.

٣- التفسير بأقوال الصحابة :

إذا كانت السنة النبوية تعد المرتبة الثانية في تفسير القرآن الكريم بعد تفسير "القرآن بالقرآن" فإن أقوال صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم هي المرتبة التالية لها، فهم الذين سمعوا منه مباشرة وتناوبوا هذا السماع وشاركوا في مجالسه وغزواته وشاهدوا أحواله وأفعاله[1].

---

[1] انظر ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب العلم، ج١، ص ١٥٢، ط سنة ١٣٨٤هـ.

وانظر صحيح مسلم، كتاب الإيمان، ج١، ص ٩٠، طبعة عيسى البابي الحلبي.

وانظر صحيح البخاري باب علامات النبوة، ج٤، ص ٢٤٣، ط. دار الشعب، القاهرة.

ويقول الشيخ أبو زهرة :

«إن الصحابة هم الذين سمعوا القرآن الكريم ابتداء، وهم الذين شاهدوا وعاينوا، وتلقوا التفسير عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وكان من بينهم عليهم يسألون النبي -صلى الله عليه وسلم- ويروى عن ذى النورين عثمان، رضى الله تعالى، عنه: أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان كلما تلا عليهم طائفة من الآيات تولى تفسيرها لهم، فكان تفسيرهم أقرب إلى السنة، بل يعده الكثيرون من السنة، مادام لا يمكن أن يكون للرأى فيه مجال»[1] .

ويقول أيضًا :

«وإن الصحابة أعلم الناس بمعاني الألفاظ القرآنية لأنهم من العرب، ومن أعلم الناس بلغة العرب، وما يكون غريبًا بالنسبة لنا، لا يكون غريبًا بالنسبة لهم، والألفاظ معروفة معانيها لهم»[2] .

وفى الإتقان : «روى الحاكم فى المستدرك أن تفسير الصحابى الذى شهد الوحى والتنزيل له حكم المرفوع»[3] .

والمقصود هنا التفسير الذى لا يدرك بالرأى، ولا يستقل العقل بإدراكه.

ويظهر موقف ابن عاشور من صحابة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- خصوصًا أبا بكر وعمر وعائشة رضى الله عنهم فيما ذكره فى تفسير

---

(1) محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى "القرآن"، ص ٥٦١، وانظر تقى الدين أحمد بن تيمية. مقدمة فى أصول التفسير، ص ١٠، ٣٩.

(2) محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى "القرآن"، ص ٥٦١، وانظر الحافظ ابن كثير، الباعث الحثيث. شرح اختصار علوم الحديث، أحمد محمد شاكر، ص ١٥١، ط ٣، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، دار التراث- القاهرة.

(3) الإتقان فى علوم القرآن، ج ٢، ص ٢٢٥، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط ٤، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

قوله تعالى : ﴿يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (سورة النور : ١٧، ١٨).

«قال ابن العربي : قال هشام بن عمار[١] : «سمعت مالكًا يقول : من سب أبا بكر وعمر أدب، ومن سبَّ عائشة قتل لأن الله يقول ﴿يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[٢] . فمن سبَّ عائشة فقد خالف القرآن ومن خالف القرآن قتل» أ.هـ. يريد بالمخالفة إنكار ما جاء به القرآن نصًا وهو يرى أن المراد بالعود لمثله في قضية الإفك لأن الله برّأها بنصوص لا تقبل التأويل، وتواتر أنها نزلت في شأن عائشة، وذكر ابن العربي عن الشافعية أن ذلك ليس بكفر، وأما السب بغير ذلك فهو مساو لسب غيرها من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم»[٣] .

وقد وقف غلاة الشيعة من الصحابة موقفًا لا يتسم بالإنصاف لأغراض حزبية عديدة[٤] .

ومن الصحابة الذين ذكر أقوالهم عبد الله بن عمر، ذكر ابن عاشور في تفسير قوله تعالى : ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

---

[١] هشام بن عمار السلمي الدمشقي الحافظ المقرئ الخطيب. سمع مالكًا وخلقًا، وثقة ابن معين، توفي سنة ٢٤٥، وعاش اثنين وتسعين سنة، لم يترجمه عياض في "المدارك" ولا ابن فرحون في "الديباج" فالظاهر أنه لم يكن من أتباع مالك، وقد ذكره الذهبي في "الكاشف" والمزي في "تهذيب الكمال".

[٢] سورة النور : الآية ١٧.

[٣] التحرير والتنوير، ج١٨، ص ١٨٣.

[٤] قال ابن كثير : «وأما طوائف الروافض وجهلهم وقلة عقلهم، ودعاويهم أن الصحابة كفروا : إلا سبعة عشر صحابيًا، وسموهم، فهو من الهذيان بلا دليل إلا بمجرد الرأي الفاسد، عن ذهن بارد، وهوى متبع» (اختصار علوم الحديث، ص ١٥٥).

﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (سورة الأنعام : ٥٩).

«وفى الصحيح عن عبد الله بن عمر أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال «مفاتح الغيب خمس» إن الله عنده علم الساعة، وينزل الغيث، ويعلم ما فى الأرحام، وما تدرى نفس ماذا تكسب غدًا، وما تدرى نفس بأى أرض تموت إن الله عليم خبير»[١].

وأخذ ابن عباس نصيبًا وافرًا من هذه الأقوال، ومثال ذلك ما جاء فى قوله تعالى :

﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ (سورة الشورى : الآية ١٧).

ذكر ابن عاشور :

«وعن ابن عباس : كل ما جاء فعل "ما أدرك" فقد أعلمه الله به «أى بيّنه لرسوله صلى الله عليه وسلم» عقب كلمة "ما أدرك" نحو ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ * نَارٌ حَامِيَةٌ﴾[٢]، وكل ما جاء فيه ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾[٣]، ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى﴾[٤]. لم يُعلمه به أى لم يعقبه بما يبين إبهامه.

---

[١] التحرير والتنوير، ج ٧، ص ٢٧٠.

[٢] سورة القارعة : الآيتان ١٠، ١١.

[٣] سورة الشورى : الآية ١٧.

[٤] سورة عبس : الآية ٣..

ويعقب ابن عاشور : ولعل معنى هذا الكلام أن الاستعمال خص كل صيغة من هاتين الصيغتين بهذا الاستعمال فتأمل[1].

وعن علي وابن مسعود، ذكر في تفسير قوله تعالى :

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (سورة النحل : ٩٠).

«روى أحمد بن حنبل : إن هذه كانت السبب في تمكن الإيمان من عثمان بن مظعون، فإنها لما نزلت كان عثمان بن مظعون بجانب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وكان حديث الإسلام، وكان إسلامه حياء من النبي -صلى الله عليه وسلم- وقرأها النبي عليه. قال عثمان : فذلك حين استقر الإيمان في قلبي. وعن عثمان بن أبي العاص : كنت عند رسول الله -صلى الله عليه وسلم- جالساً إذ شخص بصره، فقال : أتاني جبريل فأمرني أن أضع هذه الآية بهذا الموضع "إن الله يأمر بالعدل" الآية أهـ. وهذا يقتضي أن هذه الآية لم تنزل متصلة بالآيات التي قبلها فكان وضعها في هذا الموضع صالحاً لأن يكون بياناً لآية ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ إلخ، ولأن تكون مقدمة لما بعدها ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم﴾ الآية.

وعن ابن مسعود إن هذه الآية أجمع آية في القرآن.

وروى ابن ماجة عن علي قال : أمر الله نبيه أن يعرض نفسه على

---

[1] التحرير والتنوير، ج ٢٥، ص ٦٨ - ٦٩.

وانظر أمثلة أخرى عن ابن عباس

ج ١٤، ص ٣٢٦، ج ١٩، ص ٩١ / ٢٠١ / ٢٢٢، ج ٢٣، ص ٣١١، ج ٢٥، ص ٨٣ / ٢٢١، ج ٢٦، ص ٢١٧.

قبائل العرب، فخرج، فوقف على مجلس قوم من شيبان بن ثعلبة في الموسم. فدعاهم إلى الإسلام وأن ينصروه، فقال مفروق بن عمرو منهم : إلام تدعونا أخا قريش، فتلا عليهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ الآية. فقال : دعوت والله إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال، ولقد أفك قوم كذبوك وظاهروا عليك»[1].

وعن مالك بن صعصعة وجابر بن عبد الله الأنصاري ذكر ابن عاشور في قوله تعالى :

﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا * وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾

(سورة مريم : ٥٦، ٥٧).

وقوله ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ قال جماعة من المفسرين هو رفع مجازى، والمراد : رفع المنزلة، لما أوتيه من العلم الذى فاق به على من سلفه. ونقل هذا عن الحسن، وقال به أبو مسلم الأصفهاني، وقال جماعة : هو رفع حقيقي إلى السماء، وفي الإصحاح الخامس من سفر التكوين، «وسار أخنوخ مع الله ولم يوجد لأن الله أخذه» وعلى هذا فرفعه مثل رفع عيسى -عليه السلام- والأظهر أن ذلك بعد نزع روحه وروحنة جثته، ومما يذكر عنه أنه بقي ثلاث عشرة سنة لا ينام ولا يأكل حتى تروحن، فرفع.

وأما حديث الإسراء فلا حجة فيه لهذا القول لأنه ذكر فيه عدة أنبياء غيره وجدوا في السماوات. ووقع في حديث مالك بن صعصعة عن الإسراء بالنبي -صلى الله عليه وسلم- إلى السماوات أنه وجد إدريس -عليه السلام-

---

(١) التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ٢٥٩.

في السماء وأنه لما سلم عليه قال : مرحبًا بالأخ الصالح والنبي الصالح. فأخذ منه أن إدريس -عليه السلام- لم تكن له ولادة على النبي -صلى الله عليه وسلم- لأنه لم يقل له والابن الصالح، ولا دليل في ذلك لأنه قد يكون قال ذلك اعتبارًا بأخوة التوحيد فرجحها على صلة النسب فكان ذلك من حكمته.

على أنه يجوز أن يكون ذلك سهوًا من الراوي، فإن تلك الكلمة لم تثبت في حديث جابر بن عبد الله في صحيح البخاري. وقد جزم البخاري في أحاديث الأنبياء بأن إدريس جد نوح أو جد أبيه. وذلك يدل على أنه لم يرمِ قوله «مرحبًا بالأخ الصالح، ما ينافي أن يكون أبا للنبي -صلى الله عليه وسلم-»[1].

وعن أبي هريرة ذكر في قوله تعالى :

﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ * وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (سورة الشعراء : ٢٢٤ - ٢٢٧).

«وقال أبو هريرة سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول على المنبر «أصدق كلمة أو أشعر كلمة قالتها العرب كلمة لبيد : ألا كل شيء ما خلا الله باطل»[2].

وعن عائشة وابن عباس وأبي هريرة، ذكر في تفسير قوله تعالى : ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (سورة الشعراء : ٢١٤).

---

[1] التحرير والتنوير، ج ١٦، ص ١٣٢.

[2] التحرير والتنوير، ج ١٩، ص ٢١١.

«ففي حديث عائشة وابن عباس وأبي هريرة في صحيحي البخاري ومسلم يجمعها قوله، لما نزلت و"أنذر عشيرتك الأقربين"، قام رسول الله على الصفا فدعا قريشًا فجعل ينادي : يا بني فهر يا بني عدي، لبطون قريش حتى اجتمعوا فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولاً لينظر ما هو، فقال: يا معشر قريش، فعم وخص، يا بني كعب بن لؤي أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني مرة بن كعب أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد شمس أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد مناف أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني هاشم أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد المطلب أنقذوا أنفسكم من النار، اشتروا أنفسكم من الله لا أغنى عنكم من الله شيئًا، يا عباس بن عبد المطلب لا أغنى عنك من الله شيئًا، يا صفية عمة رسول الله لا أغنى عنك من الله شيئًا، يا فاطمة بنت رسول اله سليني من مالي ما شئت لا أغني عنك من الله شيئًا، وكانت صفية وفاطمة من المؤمنين وكان إنذارها إعمالاً لفعل الأمر في معانيه كلها من الدعوة إلى الإيمان وإلى صالح الأعمال، فجمع النبي –صلى الله عليه وسلم– بين الإنذار من الشرك والإنذار من المعاصي لأنه أنذر صفية وفاطمة وكانتا مسلمتين.

وفي صحيح البخاري عن ابن عباس قال : لما نزلت ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ صعد النبي على الصفا فجعل ينادي يا بني فهر، يا بني عدي، لبطون قريش حتى اجتمعوا فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولاً لينظر ما هو، فجاء أبو لهب وقريش تسمع فقال : أرأيتكم لو أخبرتكم أن فيلا بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي ؟ قالوا : نعم ما جربنا عليك إلا صدقًا، قال : فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد. فقال أبو لهب : تبًا لك

سائر اليوم ألهذا جمعتنا ؟ فنزلت يـدا أبـي لهـب وتـب مـا أغنـى عنـه مالـه ومـا كسـب[1].

ومن الأمثلة التي حشد فيها أقـوالاً عـن بعـض الصحابـة والتـابعين مـا ذكره في قوله تعالى :

﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (سورة الأحقاف : ١٧).

«وعن ابن عباس ومروان بن الحكم ومجاهد والسدى وابن جريج أنهـا نزلت في ابن لأبى بكر الصديق واسمه عبد الكعبة الذى سماه النبـي -صلـى الله عليه وسلم- عبد الرحمان بعد أن أسلم عبد الرحمـان قـالوا : كـان قبـل الهجـرة مشركًا وكان يدعوه أبوه أبو بكر وأمه أم رومان إلى الإسلام ويذكراه بالبعث، فيرد عليهما بكلام مثل ما ذكره في هذه الآيـة. ويقـول : فـأين عبـد الله بـن جدعان، وأين عثمان بن عمرو، وأين عامر ابن كعـب، ومشـايخ قريـش حتـى أسألهم عما يقول محمد. لكن ليست الآية خاصـة بـه حتـى تكـون نازلـة فيـه، وبهذا يؤول قول عائشة رضي الله عنها لما قال مروان بن الحكم لعبـد الرحمـان هو الذى يقول الله فيه «والذى قال لوالديه أف لكما» وذلك فـي قصـة إشـارة عبد الرحمان على مروان أخذه البيعة ليزيد بن معاوية بالعهد له بالخلافة.

ففي صحيح البخارى في كتاب التفسير عن يوسف بن ماهك أنه قال: «كان مروان بن الحكم على الحجاز استعمله معاويـة فخطـب، فجعـل يذكـر يزيد ابن معاوية لكى يبايع له بعد أبيه (أى بولاية العهد) فقال له عبـد الرحمـان

---

[1] التحرير والتنوير، ج ١٩، ص ٢٠١.

ابن أبي بكر أهرقلية "أي اجعلتموها وراثة مثل سلطنة هرقل" فقال خذوه فدخل بيت عائشة فلم يقدروا عليه، فقال مروان : إن هذا الذى أنزل الله فيه «والذى قال لوالديه أف لكما أتعدانني» فقالت عائشة من وراء حجاب، ما أنزل الله فينا شيئًا من القرآن إلا أن الله أنزل عذرى (أي براءتي) وكيف يكون المراد بـ "الذى قال لوالديه أف لكما" عبد الرحمان بن أبي بكر وآخر الآية يقول "أولئك الذين حق عليهم القول" إلى "خاسرين" فذكر اسم الإشارة للجمع، وقضى على المتحدث عنهم بالخسران، و لم أقف على من كان مشركًا وكان أبواه مؤمنين، وأياما كان فقد أسلم عبد الرحمان قبل الفتح فلما أسلم جب إسلامه ما قبله، وخرج من الوعيد الذى في قوله ﴿أولئك الذين حق عليهم القول﴾ الآية. لأن ذلك وعيد، وكل وعيد فإنما هو مقيد تحققه بأن يموت المتوعد به غير مؤمن، وهذا معلوم بالضرورة من الشريعة. وتلقب عند الأشاعرة بمسألة الموافاة، على أنه قيل إن الإشارة بقوله "أولئك" عائدة إلى "الأولين" من قوله «ما هذا إلا أساطير الأولين»[1].

ومن الملحوظ في أغلب الأمثلة السابقة حرص ابن عاشور فيما يرويه من أقوال الصحابة على ذكر مصادره مثل صحيح البخارى وصحيح مسلم وسنن ابن ماجة ومسند أحمد بن حنبل فضلاً عن كتب التفسير.

ومن الملحوظ أيضًا أن هذه الأقوال تناولت جوانب مختلفة من التفسير، فالمثال الأول وهو عن ابن عمر كان في معنى مفاتيح الغيب وعددها، والمثال الثاني وهو عن ابن عباس كان حول استعمال بعض الصيغ، والثالث من هذه الأمثال وهو عن ابن مسعود دار حول إسلام عثمان بن مظعون وبعض الحوادث في زمن الدعوة، والمثال الرابع عن مالك بن صعصعة، وجابر بن عبد

---

[1] التحرير والتنوير، ج ٢٦، ص ٣٧.

الله عن مكانة النبي إدريس عليه السلام، والخامس وهو المروى عن أبى هريرة كان فى وصف أشعر أو أصدق كلمة قالتها العرب، والسادس عن عائشة وابن عباس وأبى هريرة دار حول سبب نزول الآية المذكورة، والمثال السابع والأخير وهو عن بعض الصحابة والتابعين دار حول تعيين فيمن نزلت الآية.

وابن عاشور وهو يستعين بهذه الأقوال المختلفة اختلافًا بينًا كان يذكر الرواية أو القول، فإذا وجد ما يقتضى التعليق أو التوضيح فعل، وإن كان هناك اضطراب في السند بيّنه، وتبدو موافقته على الشيء حين يسكت عنه، أو يأوّل له مع وجود قرينة التأويل.

٤ ـ التفسير بأقوال التابعين:

وقف علماء الحديث من أقوال التابعين مواقف مختلفة، كما اختلفوا في قول الصحابى «فالتابعى إذا ورد عنه فى التفسير شيء يدرك بالرأى لم يكن له حكم المرفوع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لجواز أن يكون أدركه بنفسه استنادًا إلى الدلالات اللغوية وغيرها من القرائن التى تعين على فهم المعنى، وإن ورد عنه مالا يدرك بالرأى بأن يكون من المعانى التى لا يستقل العقل بإدراكها فذلك له حكم المرفوع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أنه مرفوع مرسل فيجرى فيه من المذاهب ما يجرى فى الأحاديث المرسلة»[1].

---

(1) عبد الوهاب عبد المجيد غزلان البيان فى مباحث من علوم القرآن ص ١٠٦، ١٠٧ مطبعة دار التأليف- القاهرة.

وذكر ابن كثير عن الحديث المرسل: "قال ابن الصلاح: وصورته التى لا خلاف فيها : حديث التابعى الكبير الذى أدرك جماعة من الصحابة وجالسهم، كعبيد الله بن عدى بن الخيار، ثم سعيد بن المسيب وأمثالهما، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم". شرح اختصار علوم الحديث ص ٣٩.

وذكر ابن كثير فى موضع آخر: "قال ابن الصلاح: وما ذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكم بضعفه، هو الذى استقر عليه آراء جماعة حفاظ الحديث ونقاد الأثر وتداولوه فى تصانيفهم" ص٤٠.

وانظر ابن قيم الجوزية أعلام الموقعين عن رب العالمين ج ١ ص ٣١ "الحديث المرسل" راجعة طه عبد الرءوف سعد دار الكتب العلمية - بيروت.

ويقول ابن كثير: «وقد ذكر مسلم فى مقدمة كتابه" إن المرسل فى أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة" وكذا حكاه ابن عبد البر عن جماعة من أصحاب الحديث»[1].

وذكر على لسان ابن الصلاح: «والاحتجاج به مذهب مالك وأبى حنيفة وأصحابهما فى طائفة»[2].

فما موقف ابن عاشور -المالكى المذهب- من أحاديث التابعين أو أقوالهم؟

لقد استعان فى تفسيره بما جاء عن بعض التابعين على هذا النحو:

ذكر عن مجاهد فى تفسير قوله تعالى:

﴿قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَى * فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى * قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى﴾ (سورة طه: الآيات ٥٧، ٥٨، ٥٩).

«قال مجاهد: أنه مكان نصف، وكأن المراد أنه نصف من المدينة لئلا يشق الحضور فيه على أهل أطراف المدينة»[3].

وعن قتادة فى قوله تعالى:

---

(١) شرح اختصار علوم الحديث ص ٤٠.

(٢) المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(٣) التحرير والتنوير ج ١٦ ص ٢٤٦.

ومجاهد: هو أبو حجاج مجاهد بن جبر، ويقال ابن جبير، ويقال ابن جبير بالتصغير، الإمام المشهور المكى المخزومى مولاهم مولى عبد الله بن أبى السائب المخزومى وهو تابعى إمام متفق على جلالته وإمامته، وهو إمام الفقه والتفسير والحديث "ت ١٠١هـ"

وانظر مقدمة فى أصول التفسير ابن تيمية، ص ١٠، ٤٤.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (سورة النحل: ٩٠).

«وعن قتادة: ليس من خلق حسن كان أهل الجاهلية يعملون به ويستحسنونه إلا أمر الله به في هذه الآية. وليس من خلق كانوا يتعايرونه بينهم إلا نهى الله عنه وقدح فيه، وإنما نهى عن سفاسف الاخلاق ومذاقها»[(١)].

وعن عكرمة في قوله تعالى:

﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوُا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (سورة النحل ٢٨).

«وعن عكرمة: نزلت هذه الآية بالمدينة في قوم أسلموا بمكة، ولم يهاجروا فأخرجتهم قريش إلى بدر كرهًا فقتلوا ببدر»[(٢)].

وعن أول ما نزل من سورة المائدة ذكر:

«وعن محمد بن كعب القرظي: إن أول ما نزل من هذه السورة قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ -إلى قوله- ﴿صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾»[(٣)].

---

(١) التحرير والتنوير ج ١٤ ص ٢٥٩.

قتادة: هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة السدوسي الأكمه، عربي الأصل، روى عن أنس وأبي طفيل وابن سيرين وعكرمة وعطاء بن أبي رباح وغيرهم، وكان قوي الحافظة، واسع الإطلاع في الشعر العربي، بصيرًا بأيام العرب، عليمًا بأنسابهم، متضلعًا في اللغة العربية، ومن هنا جاءت شهرته بالتفسير، شهد له سعيد بن المسيب.

(٢) التحرير والتنوير ج ١٤ ص ١٣٨.

عكرمة: هو عبد الله عكرمة مولى ابن عباس الهاشمي المدني: أصله بربري من أهل المغرب، وهو من كبار التابعين، وأحد الأئمة الأعلام، وروى عن مولاه، وعن السيدة عائشة، وأبي هريرة.

(٣) سورة المائدة: الآيتان ١٥، ١٦.

ثم نزلت بقية السورة في عرفة في حجة الوداع[1] وفي قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ الشعراء ١٩٧.

"وعن مقاتل نزل بالمدينة. وكان الذي دعاه إلى ذلك أن مخالطة علماء بني إسرائيل كانت بعد الهجرة. ولا يخفى أن الحجة لا تتوقف على وقوع مخالطة علماء بني إسرائيل؛ فقد ذكر القرآن مثل هذه الحجة في آيات نزلت بمكة، من ذلك قوله: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾[2] في سورة الرعد وهي مكية وقوله: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ﴾[3] في سورة القصص وهي مكية.

وقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾[4] في سورة العنكبوت وهي مكية. وشأن علماء بني إسرائيل مشهور بمكة، وكان لأهل مكة صلات مع اليهود بالمدينة ومراجعة بينهم في شأن بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كما تقدم عند قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ في سورة الإسراء ولذا فالذي نوقن به أن السورة كلها مكية...»[5].

---

(1) التحرير والتنوير ج ٦ ص ٧١.

القرظي: هو أبو حمزة، أو أبو عبد الله، محمد بن كعب بن سليم بن أسد القرظي المدني، من حلفاء الأوس، روى عن علي، وابن مسعود، وابن عباس وغيرهم، وروى عن أبي بن كعب بالواسطة، وقد اشتهر بالثقة والعدالة والورع وكثرة الحديث وتأويل القرآن (ت ١١٨ هـ).

(2) سورة الرعد: الآية ٤٣.

(3) سورة القصص: الآية ٥٢.

(4) سورة العنكبوت: الآية ٤٧.

(5) مقاتل: هو مقاتل بن سليمان، كان يأخذ عن اليهود علم الكتاب، واتهمه أبو حنيفة بأنه مُشبّه كذاب، وقال ابن المبارك فيه: ما أحسن تفسيره لو كان ثقة. (ت ١٥٠ هـ).

وفي قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ (سورة النساء: ٧٧).

«وقال السدى: "الذين قيل لهم كفوا أيديكم" قوم أسلموا قبل أن يفرض القتال وسألوا أن يفرض عليهم القتال، فلما فرض القتال إذا فريق يخشون الناس»[1].

وفي قوله تعالى:

﴿فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (سورة البقرة: ١٩٧).

«وقال عطاء: حاضر والمسجد الحرام أهل مكة وأهل عرفة، ومر، وغرنة وضحينان، والرجيع، وقال الزهيرى: أهل مكة ومن كان على مسافة يوم أو نحوه، وقال ابن زيد: أهل مكة، وذى طوى، وفج، وما يلى ذلك. وقال طاووس "حاضر والمسجد الحرام كل من كان داخل الحرم»[2].

---

[1] التحرير والتنوير ج ٥ ص ١٢٥.

للسُّدى: أبو محمد إسماعيل بن عبد الرحمن بن أبى كريمة السدى، رمى بالتشيّع، روى عن أنس وعبد الله بن عباس، قال أبو حاتم: يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال ابن عدى: مستقيم الحديث صدوق (ت ١٢٧هـ).

[2] التحرير والتنوير ج ٢ ص ٢٣٠.

وفي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة : الآية ٢٣٠).

"وذهب ابن جبير وعطاء وابن دينار وجابر بن زيد إلى أن طلاق البكر ثلاثًا في كلمة يقع طلقة واحدة، لأنه قبل البناء بخلاف طلاق المبني بها، وكأن وجه قولهم فيه: أن معنى الثلاث فيه كناية عن البينونة، والمطلقة قبل البناء تبنيها الواحدة"[1] والملحوظ في هذه النقول خلوها من الأحاديث النبوية، وإنما هي أقوال دارت حول تحديد مكان يوم الزينة كما جاء عن مجاهد في المثال الأول،

- عطاء: وكنية عطاء أبو محمد المكي القرشي مولى ابن خثيم القرشي الفهري.

وعطاء معدود من كبار التابعين، ولد في خلافة عثمان، وسمع العبادلة الأربع، قال الشافعي ليس في التابعين أحد أكثر اتباعًا للحديث منه.

الزهري: أبو بكر محمد بن مسلم عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري القرشي، أحد كبار صغار التابعين، ويعتبر من صغار التابعين لرؤيته ولقائه القليل من الصحابة منهم: أنس بن مالك، فقد روى عنه الزهري ما يقرب من خمسين حديثًا، وهي منتشرة في كتب الحديث الستة المعتمدة عند أهل السنة (ت ٥٧١ هـ).

ابن زيد: جابر بن زيد الأزدي البصري "أبو الشعثاء، تابعي فقيه من الأئمة، من أصل البصرة، صحب ابن عباس، وكان من بحور العلم، وفي كتاب الزهد للإمام أحمد: "لما مات جابر ابن زيد قال قتادة: اليوم مات أعلم أهل العراق"

طاووس: طاووس بن كيسان، أدرك خمسين من الصحابة وبلغ منزلة الأئمة الأعلام وأخذ عنه الصفوة من التابعين توفي ١٠٦ هـ.

[1] التحرير والتنوير ج ٢ ك ٢ ص ٤٢٠.

ابن الجبير: سعيد بن جبير "أبو محمد، أو عبد الله" كان حبشي الأصل، أسود اللون، أبيض الخصال، سمع جماعة من أئمة الصحابة، وروى عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما"

ابن دينار: هو عبيد الله بن عبد الله بن دينار، ثقة، احتج به البخاري والأئمة الأربعة، وقال علي بن المديني: صدوق "ت ٩٨ هـ".

أو الأخلاق التي كان عليها أهل الجاهلية وما أمر الله به منها إذا كانت من الخلق الحسن أو ما كانوا عليه من أخلاق مذمومة، ونهى الله تعالى عنها كما جاء عن قتادة في المثال الثاني: أو نزول الآية الثامنة والعشرين من سورة النحل في المدينة كما جاء عن عكرمة في المثال الثالث، أو أول ما نزل من سورة المائدة عن محمد بن كعب القرظي في المثال الرابع، وكذلك ما جاء عن مقاتل في المثال الخامس، وما جاء عن السدى في شأن قوم أسلموا: وسألوا أن يفرض عليهم القتال في المثال السادس، أو ما جاء عن عطاء وطاووس في شأن حاضري المسجد الحرام، أو ما جاء في شأن طلاق البكر كما جاء عن ابن جبير وعطاء وابن دينار وجابر بن زيد في المثالين السابع والثامن.

وقد كانت مصادر ابن عاشور في الحديث النبوي من كتب السنة المعتبرة فضلاً عما عرفناه عن موقفه من السند والمتن والأحاديث الضعيفة وأحاديث فضائل السور، وكانت النقول عن التابعين عنده تمثل الجانب الذي يمكن الاستئناس به حيث تدرك بالعقول معانيه، أو ما تلقاه هؤلاء التابعون من أقوال عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في أسباب النزول، أو أول ما نزل من آيات بعض السور أو مكان نزولها.[1]

٥ ـ التفسير بأسباب النزول:

من الأقوال التي تحدد قيمة أسباب النزول في التفسير وشروط استخدامها: وكذا الأقوال التي توضح سبب نزول القرآن منجمًا خصوصًا الآيات التي نزلت بسبب.

---

[1] ابن تيمية: "قال شعبة بن الحجاج وغيره: أقوال التابعين في الفروع ليست حجة، فكيف تكون في التفسير؟ يعني أنها لا تكون حجة على غيرهم مما خالفهم،وهذا صحيح، أما إذا أجمعوا على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة..." مقدمة في أصول التفسير ص ٢٨.

ومما ذكره الدكتور فتحي الدريني:

«اقتضاء صحة التفسير وعلميته "للمأثور" أمر تقتضيه ظروف تنزيله منجمًا على مدى ثلاث وعشرين عامًا تقريبًا، إذ احتفت ببعض آيه ظروف ومناسبات، يطلق عليها "أسباب النزول" مما لم يتح لغير من عاصر التنزيل مشاهدتها، والوقوف على دقائقها، كما يطلق عليها بعض من تخصص في علم أسباب النزول "القصة التشريعية" وهي عنصر بالغ الأهمية من عناصر ثقافة المفسر، إذ تسدد خطاه في تعيين المعنى المراد، فكانت من القرائن الدالة عليه، دون أن يكون لها من أثر على تكييف النص القرآني، في قصر شمول معناه، أو عموم حكمه، أو تقييد إطلاقه، وإنما هي مجرد قرائن، أو دوال للاستيضاح فحسب»[1].

وذكر أيضًا:

«ومعلوم أن هذه "المناسبات" لا يمكن الوقوف عليها بالنسبة إلى الأجيال الخالفة من العلماء، أو تصورها إلا عن طريق "النقول المأثورة" فكان هذا العنصر الأثرى إذن أساسيًا في قوام تفسير المفسر بالنسبة إلى الآي التي احتفت بها مثل تلك الظروف والمناسبات لما تلقي من ضوء على المراد من معنى النص، ولا سيما إذا كان النص القرآني ذا وجوه من المعاني، أو يحتمل دلالات، فكان "سبب النزول" أنه قرينة على تعيين مراد الشارع منها، أو ترجيحه على الأقل»[2].

---

(1) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٦٧ ، ١٦٨.

وانظر البرهان في علوم القرآن بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي "ت ٧٩٤ هـ" ص ٢٢ ج ١ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية صيدا - بيروت.

(2) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٦٨.

وعن حكمة نزول القرآن منجمًا يقول النيسابوري: "إن الرسول لم يكن له بد من التلقين والحفظ" غرائب القرآن ورغائب الفرقان على هامش تفسير الطبري ج ١٩ ص ١٢ دار المعرفة - بيروت - لبنان.

ويقول ابن خلدون: «كان القرآن ينزل جملاً جملاً، وآيات آيات لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع»(١) .

والنيسابورى: «إن نزول القرآن بحسب الوقائع والحوادث أوفق فى باب التكليف والاستبصار»(٢) .

والقسطلانى: «إن الوحى فى الزمن الأخير من الحياة النبوية كان أكثر نزولاً لأن الوفود بعد فتح مكة كثروا، وكثر سؤالهم عن الأحكام»(٣) .

وقد أظهرت الأقوال السابقة أهمية أسباب النزول فى تفسير كثير من الآيات ووصفت الضوابط التى يمكن بواسطتها الاستعانة بها.

وابن عاشور استعان بأسباب النزول وجعل لها فصلاً خاصًا من المقدمات العشر التى ذكرها فى مقدمة التحرير والتنوير حيث رسم فيه منهجه فى الاستعانة بهذه الوسيلة، ومما ذكره فى هذا الفصل.

«أولع كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آى القرآن، وهى حوادث يروى أن الآيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو حكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك، وأغربوا فى ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم

- ويقول الزركشى: "تنجيم القرآن أقرب إلى الضبط والتثبت" البرهان فى علوم القرآن ج ١ ص٢٣٦. دار إحياء الكتب العربية ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.

ويقول ابن حجر: "لو نزل جملة واحدة على أمة أمية لا يقرأ غالبهم ولا يكتب لشق عليهم حفظه"، فتح البارى بشرح صحيح البارى ج ٩ ص ٦.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٤٣٨ ط ١ مصطفى محمد.

(٢) غرائب القرآن ورغائب الفرقان، هامش تفسير الطبرى ج ١٩ ص ١٢.

(٣) إرشاد السارى إلى شرح صحيح البخارى ج ٧ ص ٤٩٦.

وانظر الإتقان للسيوطى ج ١ ص ٣٨ النوع التاسع: "معرفة سبب النزول" دار المعرفة بيروت - لبنان ط ٤، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

وانظر لباب النقول فى أسباب النزول للسيوطى، هامش تفسير الجلالين دار المعارف - القاهرة.

الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب، حتى رفعوا الثقة بما ذكروا، بيد أنا نجد في بعض آي القرآن إشارة إلى الأسباب التي دعت إلى نزولها. ونجد لبعض الذي أسبابًا تثبت بالنقل دون احتمال أن يكون ذلك رأي الناقل، فكان أمر أسباب نزول القرآن دائر بين القصد والإسراف، وكان في غض النظر عنه وإرسال حبله على غاربه خطر عظيم في فهم القرآن»[١].

وفحوى هذا الكلام أن ابن عاشور ينعى على بعض المفسرين الذين أكثروا في ذكر أسباب النزول وأغربوا فيها ليوهموا الناس أن لكل آية سببًا في نزولها، ومن ثم رفعوا الثقة فيما يذكرون من أقوال.

وعلى الجانب الآخر وجد ابن عاشور في بعض الآيات إشارة إلى الأسباب التي دعت إلى نزولها، كما أن لبعض الآيات أسبابًا ثبتت بالنقل لا بالرأي، وعلى ذلك لا يستطيع أن يغض النظر عن ذكر هذه الأسباب أو الإشارت ولكن دون إسراف أو مبالغة.

وذكر أيضًا في هذا الفصل:

«إن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه بها لأن فيها بيان مجمل، أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسيرًا، ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية أو نحو ذلك».

أي أن أسباب النزول تمثل عونًا كبيرًا في بيان المواد من الآية المطروحة أمام المفسر أيًا ما كانت الحاجة التي تسترجب وقوفه عندها شريطة أن تكون صحيحة الأسانيد كما ذكر ابن عاشور في مواضع كثيرة في هذا الفصل.

وابن عاشور وهو يستعين بأسباب النزول نراه أحيانًا يذكر أكثر من سبب في نزول الآية الواحدة...

---

[١] التحرير والتنوير ج ١ ص ٤٦.

ذكر في سبب نزول قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٦).

روى الواحدي في أسباب النزول عن ابن عباس أن الله تعالى لما أنزل قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ﴾(١) وقوله: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾(٢) قال المشركون أرأيتم أي شيء يصنع بهذا، فأنزل الله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ وروى عن الحسن وقتادة أن الله لما ذكر الذباب والعنكبوت في كتابه وضرب بها المثل ضحك اليهود وقالوا ما يشبه أن يكون هذا كلام الله فأنزل الله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي﴾ الآية»(٣).

والرواية الأولى عن ابن عباس، والثانية عن الحسن وقتادة، ويمكن التوفيق أو الجمع بينهما حيث لا يختلف موقف المشركين أو اليهود فيما ضربه الله تعالى من مثل في الآيتين المذكورتين، ولعل ذلك هو المقصود من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي........﴾الآية. حيث يتوقف فهم المراد منها على علم المفسر بسبب نزولها».

---

(١) سورة الحج: الآية: ٧٣.

(٢) سورة العنكبوت: الآية ٤١.

(٣) التحرير والتنوير ج ١ ص ٣٥٨ الكتاب

وذكر في قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[1].

"روى الطبري، والواحدي" في سبب نزول هذه الآية: أن عياش بن أبي ربيعة المخزوني كان قد أسلم وهاجر إلى المدينة قبل هجرة النبي -صلى الله عليه وسلم-، وكان أخا أبي جهل لأمه، فخرج أبو جهل وأخوه الحارث ابن هشام، والحارث بن زيد بن أبي أنيسة في طلبه، فأتوه بالمدينة وقالوا له: "إن أمك أقسمت أن لا يظلها بيت حتى تراك، فارجع معنا حتى تنظر إليك، ثم ارجع، وأعطوه موثقًا من الله أن لا يهيجوه، ولا يحولوا بينه وبين دينه، فخرج معهم فلما جاوزوا المدينة أوثقوه، ودخلوا به مكة، وقالوا له "لا نحلك من وثاقك حتى تكفر بالذي آمنت به" وكان الحارث بن زيد يجلده ويعذبه، فقال عياش للحارث "والله لا ألقاك خاليًا إلا قتلتك" فبقي بمكة حتى خرج يوم الفتح إلى المدينة فلقي الحارث بن زيد بقباء، وكان الحارث قد أسلم ولم يعلم عياش بإسلامه، فضربه عياش فقتله، ولما أعلم أنه أسلم رجع عياش إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فأخبره بالذي صنع تنزلت: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ فتكون هذه الآية قد نزلت بعد فتح مكة.

---

[1] سورة النساء: الآية ٩٢.

وفي ابن عطية: قيل نزلت في اليمان. والد حذيفة بن اليمان حين قتله المسلمون يوم أحُد خطأ.

«وفي رواية للطبري: أنها نزلت في قضية أبي الدرداء حين كان في سرية، فعدل إلى شعب فوجد رجلاً في غنم له، فحمل عليه أبو الدرداء بالسيف، فقال الرجل "لا إله إلا الله" فضربه فقتله وجاء بغنمه إلى السرية، ثم وجد في نفسه شيئًا فأتى إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- فذكر له فنزلت الآية»[1].

ونحن هنا أمام ثلاث روايات في سبب نزول هذه الآية الأولى ذكرها الطبري والواحدي، والثانية ابن عطية في تفسيره، والأخيرة الطبري وحده، والأولى والأخيرة ذكرهما الطبري على الرغم من اختلافهما.

وفي الإتقان: «كثيرًا ما يذكر المفسرون لنزول الآية أسبابًا متعددة، وطرق الاعتماد في ذلك أن ينظر إلى العبارة الموافقة، فإن عبّر أحدهما بقوله: نزلت في كذا، والآخر نزلت في كذا، وذكر أمرًا آخر، فإن هذا يراد به التفسير لا ذكر سبب النزول، فلا منافاة بين قوليهما إذا كان اللفظ يتناولهما، وإن عبر أحد بقوله نزلت في كذا، وصرح الآخر بذكر سبب النزول فهو المعتمد، وذاك استنباط»[2] .

وأحيانًا ما يذكر رواية واحدة كما في قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾

(سورة العنكبوت: الآية ٣).

روى الطبري عن عبد الله بن عبيد بن عمير قال: نزلت هذه الآية: ﴿الم * أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾[3] .

---

[1] التحرير والتنوير ج ٥ ص ١٥٧.

[2] الإتقان ج ١ ص ٤٢، وانظر "النوع السابع والسبعين".

[3] سورة العنكبوت: الآيات ١، ٢، ٣.

«في عمار بن ياسر إذ كان يعذب في الله، هو وأمثاله مثل عياش بن أبي ربيعة، والوليد بن الوليد، وسلمة بن هشام ممن كانوا يعذبون بمكة، وكان النبي -صلى الله عليه وسلم- يدعو لهم الله بالنجاة لهم وللمستضعفين من المؤمنين»[1].

«ورواية الطبري هذه عن عبد الله بن عبيد بن عمير صريحة الجزم بأنها في سبب نزول الآيات المذكورة وقد نبه السيوطي إلى ان قبيل المسند من الصحابي إذا وقع من تابعي فهو مرفوع أيضًا لكنه مرسل، فقد يقبل إذا صح المسند إليه وكان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة كمجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير أو اعتضد بمرسل آخر أو نحو ذلك»[2].

وكما ذكر في قوله تعالى:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (سورة النور الآية ٥٥).

قال أبو العالية[3] : مكث رسول الله بمكة عشر سنين بعد ما أوحي إليه خائفًا هو وأصحابه، ثم أمر بالهجرة إلى المدينة وكانوا فيها خائفين

---

(1) التحرير والتنوير، ج ٢٠، ص ٢٠٦.

(2) انظر : الإتقان، ج ١، ص ٤٢.

(3) أبو العالية: هو رفيع بن مهران الرياحي مولاهم، أدرك الجاهلية وأسلم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بسنتين، روى عن علي وابن مسعود وابن عباس وابن عمرو وأبي بن كعب وغيرهم، وهو من الثقات التابعين المشهورين بالتفسير، قال فيه ابن معين وأبو زرعة وأبو حاتم ثقة، وقد أجمع عليه أصحاب الكتب الستة.

يصبحون ويمسون في السلاح، فقال رجل: يا رسول الله أما يأتي علينا يوم نأمن فيه ونضع السلاح؟ فقال رسول الله: لا تغبرون (أي تمكثون) إلا قليلاً حتى يجلس الرجل منكم في الملإ العظيم محتبيًا ليس عليه حديدة" ونزلت هذه الآية.

فكان اجتماع هذه المناسبات سببًا لنزول هذه الآية في موقعها هذا بما اشتملت عليه من الموعود به الذي لم يكن مقتصرًا على إبدال خوفهم أمنًا كما اقتضاه أثر ابي العالية، ولكنه كان من جملة الموعود كما كان سببه من عداد الأسباب»[1].

وأحيانًا يذكر روايات عدة ويستبعد واحدة منها، ذكر في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ سورة الحج الآية ١١.

«والظاهر أن هذه الآية نزلت بالمدينة. ففي صحيح البخاري عن ابن عباس في قوله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾ قال: كان الرجل يقدم المدينة فإن ولدت امرأته غلامًا ونتجت خيله قال: هذا دين صالح، وإن لم تلد امرأته ولم تنتج خيله قال: هذا دين سوء».

وفي رواية الحسن: أنها نزلت في المنافقين يعني المنافقين من الذين كانوا مشركين مثل: عبد الله بن أبي بن سلول، وهذا بعيد لأن أولئك كانوا مبطنين الكفر فلا ينطبق عليهم قوله " فإن أصابه خير أطمأن به". وممن يصلح مثالاً لهذا الفريق العرنيون الذين أسلموا وهاجروا وجاءوا إلى المدينة، فأمرهم

---

[1] التحرير والتنوير، ج ١٨، ص ٢٨٢.

النبي -صلى الله عليه وسلم- بأن يلحقوا براعي إبل الصدقة خارج المدينة فيشربوا من ألبانها وأبوالها حتى يصحوا فلما صحوا قتلوا الراعي واستاقوا الذود ومزوا، فألحق بهم النبي -صلى الله عليه وسلم- الطلب في أثرهم حتى ختو بهم فأمر بهم فقتلوا.

وفي حديث الموطأ: أن أعرابيًا أسلم وبايع النبي -صلى الله عليه وسلم- فأصابه وعك بالمدينة، فجاء إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- يستقيله بيعته فأبى أن يقيله: فخرج من المدينة فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: «المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها» فجعله خبثًا لأنه لم يكن مؤمنًا ثابتًا، وذكر الفخر عن مقاتل إن نفرًا من أسد وغطفان قالوا: نخاف أن لا ينصر الله محمدًا فينقطع الذى بيننا وبين حلفائنا من اليهود فلا يميزوننا، فنزل فيهم قوله تعالى ﴿مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ اللَّهُ﴾ (الحج : ١٥).

وعن الضحاك[1] : «أن الآية نزلت فى المؤلفة قلوبهم منهم: عيينة بن حصن والأقرع بن حابس والعباس بن مرداس قالوا: ندخل فى دين محمد فإن أصبنا خيرا عرفنا أنه حق، وإن أصبنا غير ذلك عرفنا أنه باطل. وهذا كله ناشئ عن الجهل وتخليط الأسباب الدنيوية بالأسباب الأخروية، وجعل المقارنات الاتفاقية كالمعلومات اللزومية، وهذا أصل كبير من أصول الضلالة فى أمور الدين وأمور الدنيا. ولنعم المعبر عن ذلك قوله تعالى: ﴿خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ﴾ إذ لا يهتدى إلى تطلب المسببات من أسبابها»[2] .

---

(١) الضحاك بن مزاحم البلخي الخرساني "أبو القاسم" مفسر كان يؤدب الطفال، ويقال كان فى مدرسته ثلاث آلاف صبي، وهو من أشراف المعلمين وفقهائهم، وله كتاب فى التفسير، توفى بخرسان د ١٠٥هـ - ٧٢٣م. انظر الأعلام، ج ٣، ص ٢١٥.

(٢) التحرير والتنوير، ج ١٧، ص ٢٠١.-

من خلال استقراء الأمثلة السابقة -وغيرها- مما أورده ابن عاشور في أسباب النزول يمكن القول أن أبرز سمات استخدام ابن عاشور لأسباب النزول هي:

- ذكر أكثر من رواية في سبب نزول الآية الواحدة دون ترجيح أو توثيق، وأحيانًا يستبعد واحدة من هذه الروايات مع تعليل هذا الاستبعاد.
- أهم مصادر أسباب النزول عند ابن عاشور: البخارى، والموطأ، والواحدى، والطبرى، وابن عطية وتفسير الفخر الرازى، ولا يمنع ذلك أن تكون هناك مصادر أخرى من كتب الحديث كصحيح مسلم، والترمذى، وابن ماجة وغيرهم، أو من كتب التفسير الأخرى كتفسير الجصاص والقرطبى والزمخشرى.
- قد يكتفي أحيانًا باسم التابعى الذى وردت عنه الرواية دون ذكر الإسناد من قبيل الاختصار.
- أكثر الذين ذكر مروياتهم في أسباب النزول من التابعين الذين وثّقهم النقاد.

٦- التفسير بالقصص:

التفسير بالقصص من الوسائل التى لجأ إليها ابن عاشور في تفسيره «والقصص القصة، وفعل بمعنى مفعول كالنقص والقبض، والقصص جمع القصة، ويقال اقتصصت الحديث، وقصصته قصًا، وقصصًا رويته على جهته، وهو من اقتصصت بالخبر تتابع فيه المعانى»[1].

- وانظر أمثلة أخرى: ج ٢ ص ١٩٣، ١٩٧، ٢٩٨، ٣٢٤، ٣٣٨. ج ٣ ص ٣٠٤، ٣٤٩. ج ٥ ص٢٠٨. ج ٨ ص ٣٣. ج ١٠ ص ١٤٣. ج ١١ ص ٣٠. ج ١٥ ص ٢٤٢. ج ١٦ ص ٨٥. ج ١٧ ص ١٥٤. ج ١٨ ص ٢٨٢، ٢٨٦. ج ٢٢ ص ٢٠. ج ٢٣ ص ٢٠٢. ج ٢٤ ص ٢٧٠. ج٢٧ ص١٦٥. ج ٢٨ ص ٢٣٢.

[1] أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، المجلد الثانى، ج ٣، ص ٢-١ منشورات مكتبة الحياة بيروت - لبنان ١٣٨٠هـ ١٩٦١م.

وهناك فروق بين تفسير القصة في حدود المضمون القرآني والفهم العربي للنصوص القرآنية، والذي يعتبر فيه النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة أو التابعين هو المصدر الأساسي، وبين الإسرائيليات فمصدرها الأساسي أهل الكتاب يهود ومسيحيون وعوامهما[1].

ويقول الشيخ محمد أبو زهرة عن طابع القصص القرآني: «إننا إذ نظرنا نظرة فاحصة تليق بمقام القرآن، ومكانته في البيان العربي، نجد أن التكرار فيه له مغزى، ذلك أن القرآن ليس كتاب قصص، وليس كالروايات القصصية التي تذكر الحوادث المتخيلة أو الوقعة.

إنما قصص القرآن، وهو قصص لأمور واقعة، يساق للعبر وإعطاء المثلات، وبيان مكان الضالين ومنزلة المهتدين، وعاقبة الضلال وعاقبة الهداية، وبيان ما يقاوم به النبيون، ووراءهم كل الدعاة للحق، فهو قصص للعبرة بين الواقعات، لا لمجرد المتعة من الاستماع، والقراءة، ولذلك قال الله تعالى في آخر قصة نبي الله يوسف عليه السلام. ﴿لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِۗ مَا كَانَ حَدِيثٗا يُفۡتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصۡدِيقَ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَتَفۡصِيلَ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ﴾[2] (سورة يوسف : الآية ١١١).

ويقول أبو جعفر الطوسي عن الوجه في تكرير القصة بعد القصة في القرآن الكريم :

«إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة، فلو لم تكن الأنباء والقصص مكررة لوقعت قصة

---

(١) انظر الدكتور محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث مكتبة وهبة - القاهرة.

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى "القرآن"، ص ١٦٢ - ١٦٣.

موسى إلى قوم، وقصة نوح إلى قوم آخرين، فأراد الله بلطفه ورحمته أن يشتهر هذه القصص في أطراف الأرض، ويلقيها في كل سمع، ويثبتها في كل قلب، ويزيد الحاضرين في الإفهام»[1] .

ولا نعتقد أن هدف القصص القرآني كان على هذا النحو، فالقصة الواحدة لا تتكرر بعينها في السور المختلفة، ولكنها في كل سورة تحمل طابعًا مغايرًا يختلف من حيث الإطالة أو التركيز تبعًا للعبرة المقصودة، فضلاً عن تنوع هذه القصص، فليست هي مقصورة على قصص الأنبياء فحسب، ولكن هناك أيضًا قصص ابنيّ آدم، وأهل الكهف، وقارون، وأصحاب الأخدود، وأصحاب الفيل، وقصص صدر الدعوة الإسلامية، كالغزوات، والهجرة، والإسراء وغيرها[2] .

ومما ذكره ابن عاشور في مقدمة التحرير والتنوير عن المنهج القصصي للقرآن الكريم : «والقصة : الخبر عن حادثة غائبة عن المخبر بها، فليس ما في القرآن من ذكر الأحوال الحاضرة في زمن نزوله قصصًا مثل ذكر وقائع المسلمين مع عدوهم وجمع القصة قصص بكسر القاف، وأما القصص بفتح القاف فاسم للخبر المقصوص وهو مصدر وسُمي به المفعول، يقال قصَّ علي فلان إذا أخبره بخبر.

وأبصر أهل العلم أن ليس الغرض من سوقها قاصرًا على حصول العبرة والموعظة مما تضمنته القصة من عواقب الخير أو الشر، ولا على حصول التنويه بأصحاب تلك القصص في عناية الله بهم، أو التشويه بأصحابها فيما لاقوه من

---

[1] التبيان في تفسير القرآن، المجلد الأول، ج١، ص١٤

[2] وانظر أبا القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت ٧٤١هـ) التسهيل لعلوم التنزيل. ص٦، الدار العربية للكتاب.

غضب الله عليهم كما تقف عنده أفهام القانعين بظواهر الأشياء وأوائلها، بل الغرض من ذلك أسمى وأجلّ. إن في تلك القصص لعبرًا جمة وفوائد للأمة؛ ولذلك نرى القرآن يأخذ من كل قصة أشرف مواضيعها ويعرض عما عداه ليكون تعرضه للقصص منزهًا عن قصد التفكه بها. من أجل ذلك كله لم تأتِ القصص في القرآن متتالية متعاقبة في سورة أو سور كما يكون كتاب التاريخ، بل كانت مفرقة موزعة على مقامات تناسبها، لأن معظم الفوائد الحاصلة منها لها علاقة بذلك التوزيع، هو ذكر وموعظة لأهل الدين فهو بالخطابة أشبه»[1].

ومن القصص القرآني الذي يتعلق بالحوادث الغابرة قصة أصحاب الأخدود المذكورة في سورة البروج.

يقول ابن عاشور عن بعض أغراض هذه السورة :

«ابتدئت أغراض هذه السورة بضرب المثل للذين فتنوا المسلمين بمكة بأنهم قوم فتنوا فريقًا ممن آمن بالله فجعلوا أخدودًا من نار لتعذيبهم ليكون المثل تثبيتًا للمسلمين وتعبيرًا لهم على أذى المشركين وتذكيرهم بما جرى على سلفهم في الإيمان من شدة التعذيب الذي لم ينلهم مثله، و لم يصدهم ذلك عن دينهم، وإشعار المسلمين بأن قوة الله عظيمة فسيلقى المشركون جزاء صنيعهم ويلقى المسلمون النعيم الأبدي والنصر»[2] .

ومما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ * وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ * وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ * قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ﴾ سورة البروج، الآية ١ - ٤.

«وهذه قصة اختلف الرواة في تعيينها وفي تعيين المراد منها في هذه الآية.

---

[1] التحرير والتنوير. ج١، ص٦٤ - ٦٥.

[2] التحرير والتنوير. ج٣، ص٢٣٦.

والروايات كلها تقتضي أن المفتونين بالأخدود قوم اتبعوا النصرانية في بلاد اليمن على أكثر الروايات، أو في بلاد الحبشة على بعض الروايات، وذكرت فيها روايات متقاربة تختلف بالإجمال والتفصيل، والترتيب، والزيادة، والتعيين، وأصحها ما رواه مسلم والترمذي عن صهيب أن النبي صلى الله عليه وسلم ساقها تفسيرًا لهذه الآية، والترمذي ساق حديثها في تفسير سورة البروج.

وعن مقاتل كان الذين اتخذوا الأخاديد في ثلاث من البلاد بنجران، وبالشام، وبفارس. أما الذي بالشام فـ(أنطانيوس) الرومي وأما الذي بفارس فهو (بختنصر) والذي بنجران فـ(يوسف ذو نواس). ولنذكر القصة التي أشار إليها القرآن تؤخذ من سيرة ابن إسحاق على أنها جرت في نجران من بلاد اليمن، وأنه كان ملك وهو ذو نواس له كاهن أو ساحر، وكان للساحر تلميذ اسمه عبد الله بن الثامر وكان يجد في طريقه إذ مشى إلى الكاهن صومعة فيها راهب كان يعبد الله على دين عيسى عليه السلام ويقرأ الإنجيل اسمه (فيميون) بفاء، فتحتية، فميم، فتحتية (وضبط في الطبعة الأوروبية من سيرة ابن إسحاق -التي يلوح أن أصلها المطبوعة عليه أصل صحيح، بفتح فسكون فكسر فضم)، قال السهيلي، ووقع للطبري بقاف عوض الفاء. وقد يحرف فيقال ميمون بميم في أوله وبتحتية واحدة، أصله في غسان من الشام ثم ساح فاستقر بنجران، وكان منعزلاً عن الناس مختفيًا في صومعته، وظهرت لعبد الله في قومه كرمات. وكان كلما ظهرت له كرامة دعا مَن ظهرت لهم إلى أن يتبعوا النصرانية، فكثر المتنصرون في نجران، وبلغ ذلك الملك ذا نواس وكان يهوديًا، وكان أهل نجران مشركين يعبدون نخلة طويلة، فقتل الملك الغلام وقتل الراهب

وأمر بأخاديد وجمع فيها حطب وأشعلت، وعرض أهل نجران عليها فمن رجع عن التوحيد تركه ومن ثبت على الدين الحق قذفه في النار.

فكان أصحاب الأخدود ممن عذب من أهل دين المسيحية في بلاد العرب. وقصص الأخاديد كثيرة في التاريخ، والتعذيب بالحرق طريقة قديمة، ومنها: نار إبراهيم عليه السلام. وأما تحريق عمرو بن هند مائة من بني تميم وتلقيبه بالمحرق فلا أعرف أن ذلك كان باتخاذ أخدود. وقال ابن عطية: رأيت في بعض الكتب أن أصحاب الأخدود هو محرق وآله الذي حرق من بني تميم مائة»[1].

وفي قوم تُبَّع ذكر في قوله تعالى: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ (سورة الدخان: الآية ٣٧).

«وافتتح الكلام بالاستفهام التقريري لاسترعاء الأسماع لمضمونه لأن كل أحد يعلم أن تبعًا ومن كان قبله من الملوك خير من هؤلاء المشركين. والمعنى: أنهم ليسوا خيرًا من قوم تُبع ومَن قبلهم مِن الأمم الذين استأصلهم الله لأجل إجرامهم فلما ماثلوهم في الإجرام فلا مزية لهم تدفع عنهم استئصال الذي أهلك الله به أممًا قبلهم.

والاستفهام في "أهم خير أم قوم تبع" تقريري، إذ لا يسعهم إلا أن يعترفوا بأن قوم تبع والذين من قبلهم خير منهم لأنهم كانوا يضربون بهم الأمثال في القوة والمِنعة؛ والمراد بالخيرية التفضيل في القوة والمنعة، كما قال تعالى بعد ذكر قوم فرعون ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُولَٰئِكُمْ﴾[2].

---

[1] التحرير والتنوير، ج٣٠، ص٢٤١، ٢٤٢.

[2] سورة القمر: الآية ٤٣.

وقوم تبع هم حمْيَر، وهم سكان اليمن وحضرموت من حمير وسبأ، وقد ذكرهم الله تعالى فى سورة ق.

وتُبع بضم الميم وتشديد الموحدة لقب لمن يملك جميع بلاد اليمن حميرًا وسبأ وحضرموت. فلا يطلق على الملك لقب تبع إلا إذا ملك هذه المواطن الثلاثة، قيل سموه تبعًا باسم الظل لأنه يتبع الشمس كما يتبع ظل الشمس، ومعنى ذلك : أنه يسير بغزوته إلى كل مكان تطلع عليه الشمس، كما قال تعالى فى ذى القرنين ﴿فَأَتْبَعَ سَبَبًا * حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ﴾ إلى قوله ﴿لَمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا﴾[1] وقيل لأنه تتبعه ملوك مخاليف اليمن، وتخضع له جميع الأقيال والأذواء من ملوك مخاليف اليمن وأذوائه، فلذلك لقب تبعًا لأنه تتبعه الملوك.

وتبع المراد هنا المسمى أسعد والمكنى أبا كرب، كان قد عظم سلطانه وغزا بلاد العرب ودخل مكة ويثرب وبلغ العراق، ويقال إنه الذى بنى مدينة الحيرة فى العراق، وكانت دولة تبع فى سنة ألف قبل البعثة المحمدية، وقيل كان فى حدود السبعمائة قبل بعثة النبى صلى الله عليه وسلم.

وتعليق الإهلاك بقوم تبع دونه يقتضى أن تبعًا نجا من هذا الإهلاك وأن الإهلاك سُلّط على قومه، قالت عائشة : ألا ترى أن الله ذم قومه و لم يذمه.

والمروى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى مسند أحمد وغيره أنه قال: «لا تسبوا تبعًا فإنه كان قد أسلم (وفى رواية) كان مؤمنًا» وفسره بعض العلماء بأنه كان على دين إبراهيم عليه السلام، وأنه اهتدى إلى ذلك بصحبة حبرين من أحبار اليهود لقيهما بيثرب حين غزاها، وذلك يقتضى نجاته من الإهلاك ولعل الله أهلك قومه بعد موته أو فى مغيبه»[2] .

---

[1] سورة الكهف، والآيات المقصودة : ٨٦ - ٩٠.

[2] التحرير والتنوير، ج ٢، ص٣٠٨.

وعن عاد وثمود ذكر فى قوله تعالى ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى * وَثَمُودَ فَمَا أَبْقَى * وَقَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَى﴾ (سورة النجم ٥٠-٥٢).

«لما استوفى ما يستحقه مقام النداء على باطل أهل الشرك من تكذيبهم النبى، صلى الله عليه وسلم، وطعنهم فى القرآن ومن عبادة الأصنام، وقولهم فى الملائكة، وفاسد معتقدتهم فى أمور الآخرة، وفى المتصرف فى الدنيا، وكان معظم شأنهم فى هذه الضلالات شبيهًا بشأن أمم الشرك البائدة؛ نقل الكلام إلى تهديدهم بخوف أن يحل بهم ما حل بتلك الأمم البائدة، فذكر من تلك الأمم أشهرها عند العرب وهم : عاد، وثمود، وقوم نوح، وقوم لوط.

فموقع هذه الجملة كموقع الجمل التى قبلها فى احتمال كونها زائدة على ما فى صحف موسى وإبراهيم ويحتمل كونها مما شملته الصحف المذكورة فإن إبراهيم كان بعد عاد وثمود وقوم نوح، وكان معاصرًا للمؤتفكة عالمًا بهلاكها.

ولكون هلاك هؤلاء معلومًا لم تقرن الجملة بضمير الفصل. ووصف عاد بـ"الأولى" على اعتبار عاد اسمًا للقبيلة كما هو ظاهر. ومعنى كونها أولى لأنها أول العرب ذكرًا وهم أول العرب البائدة، وهم أول أمة أهلكت بعد قوم نوح.

وأما القول بأن عاد هذه لما هلكت خلفتها أمة أخرى تعرف بعاد إرم أو عاد الثانية كانت فى زمن العماليق فليس بصحيح.

ويجوز أن يكون "الأولى" وصفًا كاشفًا، أى عادًا السابقة، وقيل "الأولى" صفة عظمة، أى الأولى فى مراتب الأمم قوة وسعة.

وإنما قدم في الآية ذكر عاد وثمود على ذكر قوم نوح مع أن هؤلاء أسبق لأن عادًا وثمودَ: أشهر في العرب وأكثر ذكـرًا بينهم وديارهم في بلاد العرب»[1].

وفي قصة موسى عليه السلام، ذكر ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ﴾ (سورة البقرة : الآية ٦١).

«وقد أشارت الآية إلى قصة ذكرتها التوراة مجملة منتثرة، وهي أنهم لما ارتحلوا من برية سينا من "حوريب" ونزلوا في برية "فاران" في آخر الشهر الثاني من السنة الثانية من الخروج سائرين إلى جهات "حبرون" فقالوا تذكرنا السمك الذي كنا نأكله في مصر مجانًا (أي يصطادونه بأنفسهم) والقثاء والبطيخ والكراث والبصل والثوم وقد يبست نفوسنا فلا نرى إلا هذا المن فبكوا فغضب الله عليهم وسأله موسى العفو فعفا عنهم، وأرسل عليهم السلوى فادخروا منها طعام شهر كامل»[2].

والقصص القرآني ليست كغيرها من القصص، فأحداثها واقع تاريخي يخلو من المبالغات والأوهام والأباطيل، وقد تكون مجملة مرة، ومفصلة مرة أخرى، ولكن تختلف صياغتها في كل مرة من هذه المرات تبعًا للهدف الذي يسعى إليه السياق؛ ووحدة الحدث والوحدة العامة تغنيان عن تفاصيل كثيرة،

---

(١) التحرير والتنوير، ج٢٧، ص١٥٢.

(٢) التحرير والتنوير، ج١، ص٥٢١.

ولا يلعب الترتيب الزمنى فيها شرطًا بـارزًا، وغالبًا مـا يعقـب أحـداث القصـة تعليل واضح مظهرًا الجزاء أو العاقبة.

ومن وجوه الإعجاز في القصص القرآنى أن عرب الجزيرة العربية قبـل الإسلام لم يعرفوا هذه القصص، لا في أخبارها، ولا في أسلوبها.

وإذا كان بعض هذه الأخبار قد وصل إليهم، فقد كـان عن طريـق اليهود والمسيحيين مـن سـاكنى الجزيرة العربيـة، وبعض التجـار الذيـن كـانوا ينتقلـون بـين أرجائهـا، وتناقلتهـا الأفـواه، وتشـويش الحقـائق فيهـا ظـاهر، والأكاذيب والتحريف والمعتقدات الفاسدة تملؤها.

وقد تكون فى القصص القرآنىَ تسـلية للنبـى صلى الله عليه وسلم، وتثبيت فؤاده، وتثبيت قلوب المؤمنين معه، وقد يكون فيها كذلك شحذ للهمم أو استرواح للنفوس، ولكن يتحقق كل ذلك من خـلال عـرض حقـائق معجـز فى أسلوبه، مقنع فى عظاته، تتعدد فيه ألوان البيان الصافى أيًا ما كـانت صـور التكرار.

وقد قرأنا فى المثال السابق قصة موسى مع اليهود الذين خرجـوا معـه، وعدم صبرهم على طعام واحد، وفى المثال التالى جـزء آخـر مـن قصـة موسـى عليه السلام وهو لم يزل فى المهد، وقد حرص ابن عاشور على بيان ما تضمنـه من موعظة وذكرى.

جاء فى تفسير قولـه تعـالى : ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ سورة القصص : الآية ١٣.

«وموضع العبرة من هذه القصـة أنهـا تتضمـن أمـورًا ذات شـأن فيهـا ذكرى للمؤمنين وموعظة للمشركين.

فأول ذلك وأعظمه : إظهار أن ما علمه الله وقدره هو كائن لا محالة كما دلَّ عليه قوله ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ﴾[1] إلى قوله ﴿يَحْذَرُونَ﴾ وإن الحذر لا ينجي من القدر.

وثانيه : إظهار أن العز الحق لله تعالى وللمؤمنين وأن عز فرعون لم يُغنِ عنه شيئًا في دفع عواقب الجبروت والفساد ليكون في ذلك عبرة لجبابرة المشركين من أهل مكة.

وثالثه : أن تمهيد القصة بعلو فرعون وفساد أعماله مشير إلى أن ذلك هو سبب الانتقام منه والأخذ بناصر المستضعفين ليحذر الجبابرة سوء عاقبة ظلمهم وليرجو الصابرون على الظلم أن تكون العاقبة لهم.

ورابعه : الإشارة إلى حكمة ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾[2] في جانب بني إسرائيل ﴿وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾[3] في جانب فرعون إذ كانوا فرحين باستخدام بني إسرائيل وتدبير قطع نسلهم.

وخامسه : أن إصابة قوم فرعون بغتة من قبل من أملوا منه النفع أشد عبرة للمعتبر وأوقع حسرة على المستبصر، وأدل على أن انتقام الله يكون أعظم من انتقام العدو، كما قال ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ مع قوله ﴿عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا﴾[4] .

---

[1] سورة القصص : الآيتان ٥، ٦.

[2] سورة البقرة : الآية ٢١٦.

[3] سورة البقرة : الآية ٢١٦.

[4] سورة القصص : الآية ٨، ٩.

وسادسه : أنه لا يجوز بحكم التعقل أن تستأصل أمة كاملة لتوقع مفسد فيها، لعدم التوازن بين المفسدين، ولأن الإحاطة بأفراد أمة كاملة متعذرة فلا يكون المتوقع فساده إلا في جانب المغفول عنه من الأفراد فتحصل مفسدتان هما : أخذ البرىء وانفلات المجرم.

وسابعه : تعليم أن الله بالغ أمره بتهيئة الأسباب المفضية إليه، ولو شاء الله لأهلك فرعون ومن معه بحادث سماوى ولما قدر لإهلاكهم هذه الصورة المرتبة ولأنجى موسى وبنى إسرائيل إنجاء أسرع، ولكنه أراد أن يحصل ذلك بمشاهدة تنقلات الأحوال ابتداءً من إلقاء موسى في اليم إلى أن يرده إلى أمه فتكون في ذلك عبرة للمشركين الذى ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[1].

وليتوسموا من بوارق ظهور النبى محمد صلى الله عليه وسلم، وانتقال أحوال دعوته في مدارج القوة أن ما وعدهم به واقع بأخره.

وثامنه : العبرة بأن وجود الصالحين من بين المفسدين يخفف من فساد المفسدين، فإن وجود امرأة فرعون كان سببًا في صد فرعون عن قتل الطفل مع أنه تحقق أنه إسرائيلى فقالت امرأته ﴿لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا﴾ .

وتاسعه : ما في قوله : ﴿وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ من الإيماء إلى تذكير المؤمنين بأن نصرهم حاصل بعد حين، ووعيد المشركين بأن وعيدهم لا مفر لهم منه.

وعاشره : ما في قوله : ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ من الإشارة إلى أن المرء يؤتى من جهله النظر في أدلة العقل.

---

[1] سورة الأنفال : الآية ٣٢.

ولما في هذه القصة من العبر اكتفى مصعب بن الزبير بطالعها عن الخطبة التي حقه أن يخطب بها في الناس حين حنوا له بالعراق من قبل أخيه عبد الله بن الزبير، مكتفيًا بالإشارة مع التلاوة فقال: ﴿طسم * تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * نَتْلُوا عَلَيْكَ مِنْ نَبَإِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ (وأشار إلى جهة الشام يريد عبد الملك بن مروان) وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ * وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ (وأشار بيده نحو الحجاز، يعني أخاه عبد الله ابن الزبير وأنصاره) وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا (وأشار إلى العراق يعني الحجاج) مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾»[1].

ومن قصص صدر الدعوة الإسلامية، ذكر صاحب التحرير والتنوير في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا﴾ سورة الحشر، الآية ٢.

«وتفصيل القصة التي أشارت إليها الآية على ما ذكره جمهور أهل التفسير: أن بني النضير لما هاجر المسلمون إلى المدينة جاءوا فصالحوا النبي صلى الله عليه وسلم على أن لا يكونوا عليه ولا له، ويقال: إن مصالحتهم

---

[1] التحرير والتنوير، ج٢٠، ص٨٦-٨٧. والآيات من سورة القصص من ١ إلى ٦.

كانت عقب وقعة بدر لما غلب المسلمون المشركين لأنهم توسموا أنه لا تهزم لهم راية، فلما غلب المسلمون يوم أحد نكثوا عهدهم وراموا مصالحة المشركين بمكة، إذ كانوا قد قعدوا عن نصرتهم يوم بدر (كدأب اليهود فى موالاة القوى) فخرج كعب بن الأشرف وهو سيد بنى النضير فى أربعين راكبًا إلى مكة فحالفوا المشركين عند الكعبة على أن يكونوا أعوانًا لهم على مقاتلة المسلمين. فلما أوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك أمر محمد بن مسلمة أن يقتل كعب بن الأشرف فقتله غيلة فى حصنه فى قصة مذكورة فى كتب السنة والسير.

وذكر ابن إسحاق سببًا آخر وهو أنه لما انقضت وقعة بئر معونة فى صفر سنة أربع كان عمرو بن أمية الضمرى أسيرًا عند المشركين، فأطلقه عامر ابن الطفيل. فلما كان راجعًا إلى المدينة أقبل رجلان من بنى عامر وكان لقومهما عقد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونزلا مع عمرو بن أمية، فلما ناما عدا عليهما فقتلهما وهو يحسب أن يثأر بهما من بنى عامر الذين قتلوا أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم ببئر معونة، ولما قدم عمرو بن أمية أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بما فعل، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : لقد قتلت قتيلين ولا أدينهما، وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بنى النضير يستعينهم فى دية ذينك القتيلين، إذ كان بين بنى النضير وبنى عامر حلف، وأضمر بنو النضير الغدر برسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر المسلمين بالتهيؤ لحربهم.

ثم أمر النبى صلى الله عليه وسلم المسلمين بالسير إليهم فى ربيع الأول سنة أربع من الهجرة، فسار إليهم هو والمسلمين وأمرهم بأن يخرجوا من قريتهم فامتنعوا وتنادوا إلى الحرب ودس إليهم عبد الله بن أبي بن سلول أن لا

يخرجوا من قريتهم وقال : إن قاتلكم المسلمون فنحن معكم ولننصرنكم وإن أخرجتم لنخرجن معكم، فدربوا على الأزقة (أى سدوا منافذ بعضها لبعض ليكون كل درب منها صالحًا للمدافعة) وحصنوها، ووعدهم أن معه ألفين من قومه وغيرهم وأن معهم قريظة وحلفاءهم من غطفان من العرب، فحاصرهم النبى صلى الله عليه وسلم وانتظروا عبد الله بن أبى بن سلول وقريظة وغطفان أن يقدموا إليهم ليردوا عنهم جيش المسلمين، فلما رأوا أنهم لم ينجدوهم قذف الله فى قلوبهم الرعب، فطلبوا من النبى صلى الله عليه وسلم الصلح فأبى إلا الجلاء عن ديارهم وتشارطوا على أن يخرجوا، ويحمل كل ثلاثة أبيات منهم حمل بعير مما شاؤوا من متاعهم، فجعلوا يخربون بيوتهم ليحملوا معهم ما ينتفعون به من الخشب والأبواب.

فخرجوا فمنهم من لحق بخيبر، وقليل منهم لحقوا ببلاد الشام فى مدن (أريحا) وأذرعات من أرض الشام وخرج قليل منهم إلى الحيرة»[1].

فى الأمثلة السابقة -وفى غيرها- لم ينفصل تفسير القصص القرآنى عن السياق، و لم يجعل ابن عاشور للقصة القرآنية قسمًا خاصًا بها كما يفعل كثير من المفسرين كالطبرسى فى مجمع البيان، وابن كثير فى تفسير القرآن العظيم، وكانت تتآذر وسائل كثيرة أخرى عنده لتوضيح المقصود منها، مثل الاستعانة بآيات من سور أخرى مناسبة، وأحاديث وآثار عن الصحابة والتابعين، وأقوال مفسرين ومؤرخين وعلماء، فضلاً عن التوراة أو الإنجيل، وقد كان ابن عاشور فى كل ذلك بعيدًا عن المبالغات والحشو والإسرائيليات،

---

(1) التحرير والتنوير، ج٢٨، ص٦٧.

وانظر أمثلة أخرى : ج١ ص٥٢٦، ج٢ ص٣٠٣، ج٧ ص٣٤٢، ج٨ ص١٠١، ج١٢ ص٧٥، ج٢٠ ص٣٣، ٦٨، ٨٥، ١٦٨، ج٢٧ ص١٢، ج٣٠ ص٢٤١.

حاشدًا هذه الوسائل لبيان الصدق التاريخي للقصة القرآنية وإظهار وجوه الإعجاز فيها من حيث الإخبار عن حوادثها وأشخاصها، ومن حيث تكرار بعض عناصرها في أكثر من سورة، وفي كل مرة نجد لونًا جديدًا من التصريف البياني أعجز العرب عن محاكاته، فضلاً عن استخلاص العبر والحكم والحث على النظر والتأمل في نهاية الجبابرة وجزاء المكابرين، وسير الأنبياء وما لاقوه من صنوف الغرور والعنت من أجل التوحيد والعدالة والأخلاق، وانتصار الحق، وانتصار المؤمنين به، وتثبيت قلب الرسول الكريم وقلب من آمن بدعوته.

وكان ابن عاشور في تقديمه كل سورة تتحدث آياتها عن قصة أو أكثر مفصلة أو مجملة يذكر أغراضها وما تحويه من مُثل وتذكير وإشعار، ثم يتناول تفسيرها لغةً وإعرابًا، ثم يسرد أحداثها وما تحويه من إخبار عن حوادث سابقة كقصة أصحاب الأخدود، وأمم غابرة كقوم تُبّع وعاد وثمود، وأنبياء يدعون وملوك يستكبرون كقصة فرعون مع موسى عليه السلام، وأقوام يعاندون ويضمرون الغدر كالمنافقين، وانهيار صفوفهم وتخاذل أعوانهم ثم انتصار مسلمي صدر الدعوة المحمدية عليهم على النحو الذي رأيناه في المثال الأخير من الأمثلة السابقة.

٧ـ التفسير بالناسخ والمنسوخ :

يتفق المسلمون على وقوع النسخ في بعض آيات القرآن الكريم، كما يتفق علماؤهم على أهمية معرفة الناسخ والمنسوخ في كتاب الله، «فأول ما ينبغي لمن أحب أن يتعلم شيئًا من علم هذا الكتاب الابتداء في علم الناسخ والمنسوخ اتباعًا لما جاء عن أئمة السلف رضي الله عنهم أجمعين، لأن كل من

تكلم فى شىء من هذا الكتاب العزيز و لم يعلم الناسخ والمنسوخ كان ناقصًا»[1].

ويقول الخوئى : «لا خلاف بين المسلمين فى وقوع النسخ، فإن كثيرًا من أحكام الشرائع السابقة قد نسخت بأحكام الشريعة الإسلامية، وإن جملة من هذه الشريعة قد نسخت بأحكام أخرى من هذه الشريعة نفسها»[2].

ويحدد ابن الجوزى المواطن التى يقع فيها النسخ فى القرآن الكريم بقوله : «والنسخ إنما يقع فى الأمر والنهى دون الخبر المحض، والاستثناء ليس بنسخ، ولا التخصيص، وأجاز بعض من لا يعتد بخلافه وقوع النسخ فى الخبر المحض، وسمى الاستثناء والتخصيص نسخًا، والفقهاء على خلافه»[3].

وذكر السيوطى : «قال ابن الحصار : إنما يرجع فى النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو عن صحابى يقول آية كذا نسخت كذا. قال : وقد يحكم به عند وجود التعارض المقطوع به مع علم التاريخ ليعرف المتقدم والمتأخر، ولا يعتمد فى النسخ قول عوام المفسرين، بل ولا اجتهادا لمجتهدين، من غير نقل صحيح، ولا معارضة بينة، لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر فى عهده (ص) والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأى والاجتهاد. قال : والناس فى هذا بين طرفى نقيض، فمن

---

(1) أبو القاسم هبة الله بن سلامة، الناسخ والمنسوخ، ص٤، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى، ط٢، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

(2) أبو القاسم الموسوى الخوئى، البيان فى تفسير القرآن، المجلد الأول، ص٣٠٣، منشورات دار التوحيد للنشر والتوزيع، ط٢، الكويت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

(3) جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن الجوزى، المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، ص١٦، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

قائل لا يقبل فى النسخ أخبار آحاد العدول، ومن متساهل يكتفى بقول مفسر أو مجتهد والصواب خلاف قولهما»[1].

ويفهم من أقوال ابن الحصار فى الفقرة السابقة أن من شروط تحديد الآيات الناسخة والآيات المنسوخة :

١-الرجوع فى النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

٢-يحكم بالنسخ عند وجود تعارض مقطوع به من علم التاريخ الذى يمكن به معرفة الآيات المتقدمة فى النزول عن الآيات المتأخرة أى (أن يكون حكم المنسوخ ثابتًا قبل ثبوت حكم الناسخ)[2].

٣- قبول أخبار آحاد العدول[3].

٤- لا اجتهاد فى النسخ، ولا قبول لقول مفسر واحد فيه، وإنما المعتمد فى ذلك النقل والتاريخ.

وفى تفسير ابن عاشور لقوله تعالى : ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ سورة البقرة : الآية ١٠٦.

يقول عن معنى النسخ :

---

[1] الإتقان، ج٢، ص٣٢.

وانظر التسهيل فى علوم التنزيل، ابن جزى، ص١٠، (الباب السابع فى الناسخ والمنسوخ).

[2] ابن الجوزى، المصفى بأكف أهل الرسوخ، ص١٢.

[3] انظر محمد بن إدريس الشافعى، الرسالة، ص٤٠٤، مطابع المختار الإسلامى، ط٢، ١٩٧٦م.

وانظر : سيف الدين على بن محمد الآمدى، الإحكام فى أصول الأحكام، ج٢، ص٤٧، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

وانظر : ابن حجر العسقلانى، فتح البارى بشرح صحيح البخارى، ج١٣، ص٢٣١، ط١، ١٣٨٤هـ.

«والنسخ إزالة الشيء بشيء آخر، قاله الراغب، فهو عبارة عن إزالة صورة أو ذات وإثبات غيرها عوض لها، نقول : نسخت الشمس الظل لأن شعاعها أزال الظل وخلفه في موضعه، ونسخ الظل الشمس كذلك لأن خيال الجسم الذى حال بين الجسم المستنير وبين شعاع الشمس الذى أناره قد خلف الشعاع فى موضعه، ويقال نسخت ما فى الخلية من النحل والعسل إلى خلية أخرى، وقد يطلق على الإزالة فقط دون تعويض كقولهم نسخت الريح الأثر، وعلى الإثبات لكن على إثبات خاص، وهو إثبات المزيل، وأما أن يطلق على مجرد إثبات فلا أحسبه صحيحًا فى اللغة، وإن أوهمه ظاهر كلام الراغب، وجعل منه قولهم نسخت الكتاب إذا أخططت أمثال حروفه فى صحيفتك إذا وجدوه إثباتًا محضًا، لكن هذا توهم لأن يطلق النسخ على محاكاة حروف الكتاب بإطلاق مجازى بالصورة أو تمثيله بتشبيه الحالة بحالة من يزيل الحروف من الكتاب الأصلى إلى الكتاب المنتسخ، ثم جاءت من ذلك النسخة، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1] وقال ﴿وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ﴾[2] وأما قولهم الولد نسخة من أبيه فمجاز على مجاز، ولا يطلق النسخ على الزوال بدون إزالة، فلا تقول نسخ الليل النهار لأن الليل ليس بأمر وجودى، بل هو الظلمة الأصلية الحاصلة من انعدام الجرم المنير»[3] .

ويقول فى تفسير الآية السابقة : «والمراد من النسخ هنا الإزالة وإثبات العوض بدليل قوله ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾» [4] .

---

[1] سورة الجاثية، الآية ٢٩.

[2] سورة الأعراف، الآية ١٥٤.

[3] التحرير والتنوير، ج١، ص٦٥٤.

[4] التحرير والتنوير، ج١، ص ٦٥٤.

وذكر هبة الله بن سلامة : «المنسوخ فى كتاب الله على ثلاثة أضرب، فمنه ما نسخ خطه وحكمه، ومنه ما نسخ خطه وبقى حكمه ومنه ما نسخ حكمه وبقى خطه» الناسخ والمنسوخ، ص٥.

والمقصود بالإزالة وإثبات عوض تبعًا لحد النقل هو رفع حكم شرعي سابق بحكم شرعي آخر متأخر عنه، سواء كان حكمًا أخف أم مماثلًا أم أثقل[1] مراعاة لمصلحة العباد، وما تحتاجه الدعوة من تدرج وتأسيس.

ويقول صاحب التحرير والتنوير في تفسير قوله تعالى : ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ سورة النحل، الآية ١٠١.

«فيشمل التبديل نسخ الأحكام مثل نسخ قوله تعالى : ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾[2] بقوله تعالى : ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾[3] لأن نسخ الأحكام إنما كثر بعد الهجرة حين تكونت الجامعة الإسلامية. وأما نسخ التلاوة فلم يرد من الآثار ما يقتضي وقوعه في مكة فمن فسر به الآية كما نقل عن مجاهد فهو مشكل».

وقوله تعالى : ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ . . .﴾ الآية وهي من سورة الإسراء، وكان نزولها في مكة، وقوله تعالى : ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ . . .﴾ الآية، وهي من سورة الحجر مكية أيضًا، والنسخ إنما كثر في السور المدنية حيث

---

[1] انظر التفسير الكبير، الفخر الرازي، ج٣، ص٢٣٢.

ومما ذكره في تفسير قوله تعالى ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ : «إن الذي يدل على وقوعه "الأثقل" أن الله سبحانه نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت إلى "الجلد والرجم"، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان...».

[2] سورة الإسراء، الآية ١١٠.

[3] سورة الحجر، الآية ٩٤.

تختلف في مميزاتها عن السور المكية من حيث الأسلوب والخصائص والظروف، وكون الآية الثانية ناسخة للأولى فهو نسخ الحكم وبقاء التلاوة، وأما نسخ التلاوة وبقاء الحكم فليس هناك -كما ذكر ابن عاشور- مما يؤيده من آثار تقتضي وقوعه، وما نقل عن مجاهد في هذا الشأن مما يوجب التباسًا في الفهم.

ويشمل التعارض بالعموم والخصوص ونحو ذلك من التعارض الذي يحمل بعضه على بعض، فيفسر بعضه بعضًا، ويؤول بعضه بعضًا، كقوله تعالى: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾[1] في سورة الشورى مع قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾[2] في سورة المؤمنين فيأخذوا بعموم ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ فيزعمونه إعراضًا عن أحد الأمرين إلى الأخير منهما.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾[3] يأخذون من ظاهره أنه أمر بمشاركتهم فإذا جاءت آيات بعد ذلك لدعوتهم وتهديدهم زعموا أنه انتقض كلامه وبدا له ما لم يكن يبدو له من قبل.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾[4] مع آيات وصف عذاب المشركين وثواب المؤمنين.

---

[1] سورة الشورى، الآية ٥.

[2] سورة غافر، الآية ٧.

[3] سورة المزمل، الآية ١٠.

[4] سورة الأحقاف، الآية ٩.

وكذلك قوله تعالى : ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾(١) مع قوله تعالى ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾(٢) ومن هذا ما يبدو من تخالف بادئ الأمر كقوله بعد ذكر خلق الأرض ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾(٣) في سورة فصلت مع قوله تعالى ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾(٤) من سورة النازعات، فيحسبونه تناقضًا مع الغفلة عن محمل "بعد ذلك"، من جعل (بعد) بمعنى (مع) وهو استعمال كثير، فهم يتوهمون التناقض مع جهلهم أو تجاهلهم بالوحدات الثمانية المقررة في المنطق.

فالتبديل في قوله تعالى "بدلنا" هو التعويض ببدل، أو عِوَض. والتعويض لا يقتضي إبطال المعوض -بفتح الواو- بل تقتضي أن يجعل شيء عوضًا عن شيء. وقد يبدو للسامع أن مثل لفظ المعوض -بفتح الواو- جعل عوضًا عن مثل لفظ العوض -بالكسر- في آيات مختلفة باختلاف الأغراض من تبشير وإنذار أو ترغيب وترهيب، أو إجمال وبيان؛ فيجعله الطاعنون اضطرابًا لأن مثله قد كان بدل ولا يتأملون في اختلاف الأغراض»(٥) .

ويدفع ابن عاشور تلك الدعاوى الباطلة التي قالها المشركون، فإذا نزلت آية ما، ثم أنزل الله آية أخرى يحمل معناها تعارضًا على النحو الذي ذكره مفسرنا، أبدوا سخطهم وأظهروا سخريتهم، وقالوا على ما حكت الآية

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٦٤.

(٢) سورة النحل، الآية ٢٥.

(٣) سورة فصلت، الآية ١١.

(٤) سورة النازعات، الآية ٣٠.

(٥) التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ٢٨١.

عنهم : ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ﴾ ظانين ظنًا فاسدًا أن محمدًا صلى الله عليه وسلم أتى بهذا القرآن من عند نفسه ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فالقرآن يفسر بعضه بعضًا، ويؤول بعضه بعضًا، وهم يجهلون اختلاف المقامات والأحوال من لين وترغيب وشدة وترهيب وعموم وخصوص، ويعتقد هؤلاء المشركون أن ذلك تناقضًا، هيأ لهم ذلك جهلهم وتعلقهم بضلالهم، أو يتعمدون المكابرة أمام الحقائق ويخلطون بينها دون اعتبار لوجوه الخطاب واختلاف المرامي، وبعد أن يرد ابن عاشور هذه المطاعن يبين المقصود من "بدّلنا" في الآية الكريمة السابقة، حيث ذكر أن المعنى هو التعويض ببدل أي عوض، ولا يعني ذلك إبطال المعوض "بالفتح" بل هو قائم وقد يكون مما نسخ خطه وبقي حكمه، أو ما نسخ حكمه وبقي خطه تبعًا لمقتضيات الخطاب[1] .

ومن أمثلة ما ذكره في رفع حكم آية وبقاء تلاوتها في قوله تعالى: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[2] .

«قال المفسرون على أن هذه الآية ناسخة للتي قبلها فسقط وجوب تقديم الصدقة لمن يريد مناجاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- وروى ذلك عن ابن عباس واستبعده ابن عطية»[3] .

---

(1) راجع البرهان للزركشي، ج٢، ص٥١.

(2) سورة المجادلة، الآية ١٣.

(3) التحرير والتنوير، ج٢٨، ص٤٦.

ويقول هبة الله بن سلامة عن سورة المجادلة : «نزلت بالمدينة بإجماعهم وفيها آية [illegible] منسوخة، وهي إحدى الفضائل عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، لأنه روى عنه أنه قال : في كتاب الله [illegible]

وفى تفسير قوله تعالى : ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (سورة الأنعام، الآية ١٤١).

ذكر ابن عاشور : «وإنما أوجب الله الحق فى الثمار والحب يوم الحصاد؛ لأن الحصاد إنما يراد للادخار، وإنما يدخر المرء ما يريده للقوت، فالادخار هو فطنة الغنى الموجبة لإعطاء الزكاة، والحصاد مبدأ تلك المظنة، فالذى ليست له إلا شجرة أو شجرتان، فإنما يأكل ثمرها مخضورًا قبل أن ييبس، فلذلك رخصت الشريعة لصاحب الثمرة أن يأكل من الثمر إذا أثمر، ولم توجب عليه إعطاء حق الفقراء إلا عند الحصاد، ثم إن حصاد الثمار، وهو حذاذها، فهو قطعها لادخارها، وأما حصاد الزرع فهو قطع السنبل من جذور الزرع ثم يُفرك الحب الذى فى السنبل ليدخر، فاعتبر ذلك الفرك بقية للحصاد، ويظهر من هذا أن الحق إنما وجب فيما يحصد من المذكورات مثل الزبيب والتمر والزرع والزيتون، من زيته أو من حبه بخلاف الرمان والفواكه.

= ما عمل بها أحد قبلى ولا بعدى إلى يوم القيامة، فقيل : ما هى ؟ فقال : إن رسول الله (ص) لما كثر عليه المسائل فخاف أن تفرض على أمته، فعلم الله ذلك فأنزل الله : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ فأمسكوا عن رسول الله (ص) قال على رضى الله عنه : ولم أملك إذ ذاك إلا دينارًا فصرفته بعشرة دراهم، فكنت كلما أردت أسأله مسألة تصدقت بدرهم حتى لم يبق معى غير درهم واحد فتصدقت به، وسألته، فنسخت الآية، وناسخها قوله تعالى : ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا﴾ الآية» الناسخ والمنسوخ، ص٨٩، ٩٠.

وانظر المصفى بأكف أهل الرسوخ، ابن الجوزى، ص٥٥.

وانظر معرفة الناسخ والمنسوخ، محمد بن حزم، ص٣٧٢، من هامش تنوير المقباس فى تفسير ابن عباس، الفيروز آبادى، مطبعة الحلبى - القاهرة.

وعلى القول المختار : فهذه الآية غير منسوخة، ولكنها مخصصة ومبينة بآيات أخرى وبما يبينه النبي -صلى الله عليه وسلم- فلا يتعلق بإطلاقها، وعن السدى أنها نسخت بآية الزكاة، يعني ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[1] وقد كان المتقدمون يسمون التخصيص نسخًا»[2].

وعلى هذا النحو اعتبر ابن عاشور قوله تعالى ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ. . .﴾ الآية غير منسوخة، إنما هي مخصصة ومبيّنة بآيات أخرى وبما قام ببيانه صلى الله عليه وسلم، ومن ثم فإن ما روى عن السدى في كون هذه الآية منسوخة يرجع إلى أن المتقدمين كانوا يسمون التخصيص نسخًا.

وفي قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (سورة البقرة الآية ٦٢).

ذكر ابن عاشور :

«ومعنى من آمن بالله، الإيمان الكامل، وهو الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بقرينة المقام وقرينة قوله ﴿وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ إذ شرط قبول الأعمال الإيمان الشرعي، لقوله تعالى ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وقد عدّ عدم الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بمنزلة عدم الإيمان بالله لأن مكابرة

---

[1] سورة التوبة، الآية ١٠٣.

[2] التحرير والتنوير، ج٨، ص١٢٢. ولم يذكرها هبة الله بن سلامة في الآيات المنسوخة من سورة الأنعام.. انظر كتابه، ص٤٤ - ٤٦.

المعجزات القائمة مقام تصديق الله تعالى للرسول المتحدى بها يؤول إلى تكذيب الله تعالى في ذلك التصديق، فذلك المكابر غير المؤمن بالله الإيمان الحق، وبهذا يعلم أن لا وجه الدعوى كون هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[1] إذ لا استقامة في دعوى نسخ الخبر إلا أن يقال إن الله أخبر به عن مؤمني أهل الكتاب والصابئين الذين آمنوا بما جاءت به رسل الله دون تحريف ولا تبديل ولا عصيان وماتوا على ذلك قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم، فيكون معنى الآية كمعنى قوله صلى الله عليه وسلم فيما ذكر من يؤتى أجره مرتين «ورجل من أهل الكتاب آمن برسوله ثم آمن بي فله أجران».

وأما القائلون بأنها منسوخة، فأحسب أن تأويلها عندهم أن الله أمهلهم في أول تلقي دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى أن ينظروا فلما عاندوا نسخها بقوله ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ لئلا يفضي قولهم إلى دعوى نسخ الخبر»[2].

وقد ذكر هبة الله بن سلامة عن هذه الآية (البقرة : ٦٢) : «والناس فيها قائلان، فقالت طائفة منهم مجاهد والضحاك وابن مزاحم هي محكمة ويقرءونها بالمحذوف المقدر، فيكون التقدير على قولهما : إن الذين آمنوا ومن آمن من الذين هادوا والنصارى والصابئين، وقال الأكثرون : هي منسوخة وناسخها عندهم : ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا﴾ الآية»[3].

---

(1) سورة آل عمران : الآية ٨٥.

(2) التحرير والتنوير، ج١، ص٥٣٩.

(3) الناسخ والمنسوخ، ص١١.

وابن عاشور على أن هذه الآية غير منسوخة كما جاءت الروايات عن مجاهد والضحاك وابن مزاحم حيث لا يقع النسخ فيما أخبر به القرآن، ويقدم ابن عاشور استثناء لوقوع مثل هذا النسخ وهو أن يكون المؤمنون من أهل الكتاب والصابئون قد آمنوا بما جاءت به الرسل دون تحريف، أو تبديل وماتوا قبل البعثة المحمدية، ويكون معنى الآية كحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيمن يؤتى أجره مرتين، أما عن القائلين بنسخها ففيما ذكره ابن عاشور من تأويلها عندهم يمنع وقوع نسخ الخبر، وتلك محاولة للتوفيق بين الفريقين عمادها عدم قبول الأقوال إلا بعد التحليل والتعليل.

وفي قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة : الآية ١١٥).

ذكر ابن عاشور :

«وقد قيل إن هذه الآية إذن للرسول صلى الله عليه وسلم بأن يتوجه في الصلاة إلى أية جهة شاء، ولعل مراد هذا القائل أن الآية تشير إلى تلك المشروعية لأن الظاهر أن الآية نزلت قبل نسخ استقبال بيت المقدس إذ الشأن توالي نزول الآيات وآية نسخ القبلة قريبة الموقع من هذه، والموجه أن يكون مقصد الآية عامًا كما هو الشأن فتشمل الهجرة من مكة والانصراف عن استقبال الكعبة»[1].

وذكر ابن سلامة أن هذه الآية محكمة والمنسوخ منها قوله تعالى ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[2].

---

[1] التحرير والتنوير، ج١، ص٦٨٣.

[2] الناسخ والمنسوخ، ص١٢.

وفي الإتقان[1] «عني رأى ابن عباس أنها منسوخة بقوله تعالى ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ سورة البقرة : الآية ١٤٤» ويقول منّاع القطان: «وقد قيل -وهو الحق- إن الأولى غير منسوخة لأنها في صلاة التطوع في السفر على الراحلة، وكذا في حال الخوف والاضطرار، وحكمها باق كما في الصحيحين، والثانية في الصلوات الخمس، والصحيح أنها ناسخة كما ثبت في السنة من استقبال بيت المقدس»[2].

وعند ابن عاشور أن مقصد الآية عام أى ليست منسوخة، وحكمها باقٍ يؤيد ذلك ما جاء في الصحيحين.

وابن عاشور لم يسرف في استخدام هذا النوع من التفسير، ولم يكن من المكثرين فيه، وعند تفسيره لكثير من الآيات في السور المختلفة، لم يتعرض لكونها ناسخة أو منسوخة، كما ذهب كثير من عوام المفسرين، وعند استخدامه لهذا التفسير لم يكن يقبل الأقوال على علاتها، إنما يقبل ما انتهى التحليل إليه، أو ما سمح بالتوفيق بين أكثر من قول، أو ما يؤيده أعلى المصادر توثيقًا.

٨- التفسير بالقراءات :

يرى ابن عاشور -كما جاء في المقدمة السادسة التي جعلها للقراءات- أن للقراءات حالتين؛ إحداهما لا تعلق لها بالتفسير بحال، وإنما هي تتصل باختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والكلمات كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والغنة، وفي تعدد

---

[1] ج٢، ص٣٠.

[2] مباحث في علوم القرآن، ص٢٤٣.

وجوه الإعراب، ومزية القراءات من هذه الجهة عائدة إلى أنها حفظت على أبناء العربية ما لم يحفظه غيرها، وهو تحديد كيفيات نطق العرب: بالحروف في مخارجها وصفاتها، وذلك غرض مهم جدًا لكنه لا علاقة له بالتفسير.

وبعد ذكره لأمثال مختلفة من شذوذ بعض القراءات وما حدث حولها من اختلافات، وما فعله عثمان رضى الله عنه في جمع المسلمين حول المصحف الإمام، يقول :

«من أجل ذلك اتفق علماء القراءات والفقهاء على أن كل قراءة وافقت وجهًا في العربية ووافقت خط المصحف -أى مصحف عثمان- وصح سند راويها؛ فهى قراءة صحيحة لا يجوز ردها، قال أبو بكر بن العربى ومعنى ذلك عندى أن تواترها تبع لتواتر المصحف ناشئ عن تواتر الألفاظ التى كتبت فيها، قلت : وهذه الشروط الثلاثة، هى شروط فى قبول القراءة إذا كانت غير متواترة عن النبى صلى الله عليه وسلم، بأن كانت صحيحة السند إلى النبى ولكنها لم تبلغ حد التواتر فهى بمنزلة الحديث الصحيح، وأما القراءة المتواترة فهى غنية عن هذه الشروط لأن تواترها يجعلها حجة فى العربية، ويغنيها عن الاعتضاد بموافقة المصحف المجمع عليه، ألا ترى أن جمعًا من أهل القراءات المتواترة قرأوا قوله تعالى : ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِظَنِينٍ﴾[1] بطاء مشالة أى بمتهم، وقد كتبت فى المصاحف كلها بالضاد الساقطة»[2].

---

(1) سورة التكوير، الآية ٢٤.

(2) التحرير والتنوير، ج١، ص ٥٣.

وذكر مكى بن أبي طالب عن شروط صحة القراءات «وذلك ما اجتمع فيه ثلاث خلال، وهى : أن ينقل عن الثقات إلى النبى صلى الله عليه وسلم، ويكون وجهه فى العربية التى نزل بها القرآن شائعًا، ويكون موافقًا لخط المصحف». الإبانة عن معانى القراءات، ص١٨.

وانظر : أبا على الحسن بن أحمد الفارسى، الحجة فى علل القراءات السبع، تحقيق على الجندى ناصف، د. عبد الحليم النجار، د. عبد الفتاح شلبى ومراجعة محمد على النجار، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة.

ومفاد هذا الكلام أن شروط القراءات التي اتفق عليها العلماء والفقهاء وهي التي صح سندها ووافقت خط المصحف والعربية ولو من جهة هي قراءة صحيحة لا يجوز ردّها، وأن تواترها تابع لتواتر الألفاظ الذي كتبت فيه كما يقول ابن عربي.

وعند ابن عاشور :

«هذه الشروط المتفق عليها بين العلماء والفقهاء وهي شروط للقراءة غير المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم وهي صحيحة السند، وإن لم تبلغ حد التواتر فهي غنية عن هذه الشروط لكون هذا التواتر يجعلها حجة في العربية، ومن ثم يغنيها عن شرط موافقة رسم المصحف، وساق ابن عاشور مثلاً فيما أجمع عليه بعض أهل القراءات المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى : ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ بظاء مشالة حيث كتبت في المصاحف كلها بالضاد الساقطة.

ومع هذا نستطيع القول إن هذه الشروط الثلاثة التي أجمع عليها علماء القراءات والفقهاء كان الغرض الأول لهم من ذلك هو جمع المسلمين حول قراءات بعينها فلا يتسع الخلاف بينهم، وقد راعوا في شروطها التوسعة على الألسن. وذلك ما سعى إليه عثمان رضي الله عنه من كتابة المصاحف وتوزيعها على الأمصار، وقد قبل هذا العمل من عثمان صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقد أجمع الإمامية الاثني عشرية المعتدلة على هذه القراءات، وكرهوا تجريد قراءة مفردة»[1].

---

[1] ذكر أبو جعفر الطوسي عن قراءة الإمامية الاثني عشرية المعتدلة «إنهم أجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء، وكرهوا تجريد قراءة بعينها» التبيان في تفسير القرآن، ج١، ص٧، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، مكتبة الأمين .. النجف الأشرف.

وانظر : أبا علي الفضل بن الحسن الطبرسي : مجمع البيان في تفسير القرآن، المجلد الأول، المقدمة ص٢٥، مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

وكان الطبرسي صاحب مجمع البيان في تفسير القرآن يذكر في قسم "القراءة" عند الآية المطروحة للبحث بعض القراءات عن النبي -صلى الله عليه وسلم- ولكن تفسيره كله كان قائمًا على القراءات التي وافقت خط المصحف الإمام ووافقت العربية ولو بوجه، وصح سندها.

أما القراءات المتواترة التي استغنت عن الاعتضاد بموافقة خط المصحف، فعلى الرغم مما ذكره ابن عاشور عنها فهي خارجة عن الإجماع المذكور الذي حدد الهدف منه بحصر الخلاف بين المسلمين وتوحيد صفوفهم إزاء قراءة النص الكريم، وتبقى للقراءات الأخرى وجهتها التاريخية فحسب بعد أن انتهت مرحلتها والدوافع التي أدت إليها.

ويقول ابن عاشور عن القراءات العشر التي وافقت شروط العلماء والفقهاء، والتي يقرأ بها جمهور المسلمين :

«وقد انحصر توفر الشروط في الروايات العشر للقراء وهم :
نافع بن أبي نعيم المدني، وعبد الله بن كثير المكي، وأبو عمرو المازني البصري، وعبد الله بن عامر الدمشقي، وعاصم بن أبي النجود الكوفي، وحمزة بن حبيب الكوفي، والكسائي علي بن حمزة الكوفي، ويعقوب بن إحسان الحضرمي البصري، وأبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني، وخلف البزار (بزاي فألف فراء مهملة) الكوفي، وهذا العاشر ليست له رواية خاصة، وإنما اختار لنفسه قراءة تناسب قراءات أئمة الكوفة، فلم يخرج عن قراءات قراء الكوفة إلا قليلاً.

وبعض العلماء يجعل قراءة ابن محيصن واليزيدي والحسن والأعمش، مرتبة دون العشر، وقد عد الجمهور ما سوى ذلك شاذًا لأنه لم ينقل بتواتر حفاظ القرآن»[1].

---

[1] التحرير والتنوير، ج١، ص٢٤.-

وعن علاقة القراءات بالتفسير ... يقول :

«وأما القراءات فلا يحتاج إليها إلا في حين الاستدلال بالقراءة على تفسير غيرها، وإنما يكون في معنى الترجيح لأحد المعاني القائمة من الآية أو لاستظهار على المعنى، فذكر القراءة كذكر الشاهد في كلام العرب، لأنها إن كانت مشهورة، فلا جرم أنها تكون حجة لغوية، وإن كانت شاذة فحجتها لا من حيث الرواية لأنها لا تكون صحيحة الرواية، ولكن من حيث إن قارئها ما قرأ بها إلا استنادًا لاستعمال عربي صحيح، إذ لا يكون القارئ معتدًا به إلا إذا عرفت سلامة عربيته، كما احتجوا على أن أصل الحمد لله أنه منصوب على المفعول المطلق بقراءة هارون العتكي الحمد لله بالنصب كما في

- وذكر أبو طالب مكي أسباب استخدامه أحيانًا للقراءات الشاذة في إعراب بعض آيات القرآن: «وإنما تذكر هذه الوجوه ليعلم تصرف الإعراب ومقاييسه، لا لأن يقرأ به، فلا يجوز أن يقرأ إلا بما روى وصح عن الثقات المشهورين من الصحابة والتابعين -رضي الله عنهم- ووافق خط المصحف» مشكل إعراب القرآن، المجلد الأول، ص١٠، تحقيق ياسين محمد السواس، ط٢، دار المأمون للتراث، دمشق.

وانظر السبعة في القراءات :

- أسانيد قراءة نافع بن نعيم (ت ١٦٩هـ) ص٨٨.
- أسانيد قراءة عبد الله بن كثير المكي (ت ١٢٠هـ) ص٩٢.
- أسانيد قراءة أبي عمر بن العلاء (ت ١٥٤هـ) ص٩٨.
- أسانيد قراءة عبد الله بن عامر (ت ١١٨هـ) ص١٠١.
- أسانيد قراءة عاصم بن أبي النجود (ت ١١٨هـ) ص٩٤.
- أسانيد قراءة حمزة بن حبيب الزيات (ت١٥٦هـ) ص٩٧.
- أسانيد قراءة على بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩هـ) ص٩٨.

أبو بكر أحمد موسى بن العباس بن مجاهد، تحقيق دكتور شوقي ضيف، ط٢، دار المعارف، مصر، ١٩٨٠م. وانظر : النشر في القراءات العشر، ج١، ص٤٦، عن قراءات يعقوب وأبي جعفر يزيد وخلف البزاز وابن الجزري.

الكشاف، وبذلك يظهر أن القراءة لا تعد تفسيرًا من حيث هي طريق في أداء ألفاظ القرآن، بل من حيث إنها شاهد لغوى»[1].

نخلص من هذه الفقرة إلى أن قراءة بعض الآيات -في حدود القراءات العشر- يمكن أن تفسر بقراءة أخرى ترجيحًا لمعنى قائم في الآية، أو استظهارًا على المعنى ذاته، أي أنها حجة لغوية لكونها صحيحة الرواية، وإذا كانت شاذة، فحجتها لا من سبيل الرواية، وإنما من سبيل الاستعمال العربي الفصيح.

ومن خلال الأقوال السابقة ومن غيرها أيضًا يتبين لنا أن استخدام ابن عاشور للقراءات كانت على النحو التالي :

- هي شاهد لغوى أيما كان نوعها سواء أكانت متواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم -على النحو الذى ذكره ابن عاشور، أم كانت من القراءات العشر المشهورة التي توافق خط المصحف.
- والقراءات العشر هذه فضلاً عن أنها شاهد لغوى فهي مما يمكن التفسير به على أنه ترجيح لمعنى الآية أو استظهار له.

وعن بعض وجوه الخلاف التي وقعت بين القراء بسبب الرسم العثماني، ذكر في تفسير قوله تعالى : ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ سورة التكوير : الآية ٢٤.

وكتبت كلمة "بضنين" في مصاحف الأمصار بضاد ساقطة كما اتفق عليه القراء.

وحكى عن أبي عبيد، قال الطبرى : هو ما عليه مصاحف المسلمين متفقة وإن اختلفت قراءاتهم به.

---

(١) التحرير والتنوير، ج١، ص٥٢.

وفي الكشاف «هو في مصحف أبيّ بالضاد وفي مصحف ابن مسعود بالظاء» وقد اقتصر الشاطبي في منظومته في الرسم على رسمه بالضاد، إذ قال: والضاد في "بضنين" تجمع البشر.

وقد اختلف القراء في قراءته، فقرأه نافع وابن عامر وعاصم وحمزة وأبو جعفر وخلف وروح عن يعقوب بالضاد الساقطة التي تخرج من حافة اللسان مما يلي الأضراس وهي القراءة الموافقة لرسم المصحف الإمام.

وقرأه الياقوت بالظاء المشالة التي تخرج من طرف اللسان وأصول الثنايا العليا، وذكر في الكشاف أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قرأ بهما، وذلك مما لا يحتاج إلى التنبيه، لأن القراءتين ما كانتا متواترين إلا وقد رويتا عن النبي صلى الله عليه وسلم "والضاد والظاء" حرفان مختلفان والكلمات المؤلفة من أحدهما مختلفة المعاني غالبًا إلا نحو حضض بضادين ساقطتين وحظظ بظاءين مشالين وحضظ بضاد ساقطة بعدها ظاء مشالة وثلاثتها بضم الخاء وفتح ما بعد الحاء، فقد قالوا : إنها لغات في كلمة ذات معنى واحد وهم اسم صمغ يقال له : حولان.

ولاشك أن الذين قرأوه بالظاء المشالة من أهل القراءات المتواترة، وهم ابن كثير وأبو عمرو والكسائي ورديس عن يعقوب قد ردوه متواترًا عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك فلا يقدح في قراءتهم كونها مخالفة لجميع نسخ مصاحف الأمصار لأن تواتر القراءة أقوى من تواتر الخط إن اعتبر للخط تواتر، وما ذكر من شرط موافقة القراءة لما في مصحف عثمان لتكون قراءة صحيحة تجوز القراءة بها، إنما هو بالنسبة للقراءات التي لم تُروَ متواترة كما بيّناه في المقدمة السادسة في مقدمات هذا التفسير.

وقد اعتذر أبو عبيدة عن اتفاق مصاحف الإمام على كتابتها بالضاد

مع وجود الاختلاف فيها بين الضاد والظاء في القراءات المتواترة، بأن قال «ليس هذا بخلاف الكتاب لأن الضاد والظاء لا يختلف خطهما في المصاحف إلا بزيادة رأس إحداهما على رأس الأخرى فهذا قد يتشابه ويتدانى» أهـ

يريد بهذا الكلام أن ما رسم في المصحف الإمام ليس مخالفة من كتاب المصاحف للقراءات المتواترة، أي أنهم يراعون اختلاف القراءات المتواترة فيكتبون بعض نسخ المصاحف على اعتبار اختلاف القراءات وهو الغالب. وههنا اشتبه الرسم فجاءت الظاء دقيقة الرأس. ولا أرى للاعتذار عن ذلك لأنه لما كانت القراءتان متواترتين عن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمد كتاب المصاحف على إحداهما وهي التي قرأ بها جمهور الصحابة وخاصة عثمان بن عفان، وأوكلوا القراءة الأخرى إلى حفظ القارئين.

وإذ تواترت قراءة "بضنين" بالضاد الساقطة و"بظنين" بالظاء المشالة علمنا أن الله أنزله بالوجهين وأنه أراد كلا المعنيين[1].

والمعنى الأول يقول عنه ابن عاشور :

«ومعنى "ضنين" بالضاد الساقطة، فهو البخيل الذى لا يعطى ما عنده، مشتق من الضنّ، بالضاد مصدر ضن، إذا بخل، ومضارعه بالفتح والكسر... أى ما صاحبكم ببخيل أى بما يوحى إليه، وما يخبر به عن الأمور الغيبية طلبًا للانتفاع بما يخبر به بحيث لا ينبئكم عنه إلا بعوض تعطونه»[2].

والمعنى الثاني يقول عنه ابن عاشور :

«وأما معنى "ظنين" بالظاء المشالة فهو فعيل بمعنى مفعول، مشتق من الظن بمعنى التهمة، أى مظنون، ويراد أنه مظنون به سوء، أى أن يكون كاذبًا فيما يخبر به عن الغيب»[3].

---

(1) التحرير والتنوير، ج٣، ص١٦١ - ١٦٢.

(2) المصدر السابق، ج٣، ص١٦٢.

(3) التحرير والتنوير، ج٣، ص١٦٣.

أى أن معنى "ضنين" وهى القراءة التى توافق خط المصحف الإمام "البخيل"، ومعنى "ظنين" وهى من القراءة التى لا توافقه "الكذاب".

والمعنيان يتوافقان، فيهما ينفيان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يكون بخيلاً فيما أخبر به من الغيب إلا بمقابل كما يفعل الكهان والعرّاف الذين كانوا يزعمون أنهم يتلقون الأخبار عن الجن، وهم فى ذلك كاذبون.

وذكر ابن عاشور فى قوله تعالى :

﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى * وَثَمُودَ فَمَا أَبْقَى * وَقَوْمَ نُوحٍ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَى﴾ (سورة النجم : الآية ٥٠).

«وقرأ الجمهور "وثمودًا" بالتنوين على إطلاق اسم جد القبيلة عليها. وقرأ عاصم وحمزة بدون تنوين على إرادة اسم القبيلة»[1].

وهما قراءتان توافقان خط المصحف، والتفسير بالقراءة الأخرى منهما ترجيح لمعنى قائم فى الآية المذكورة.

وفى قوله تعالى :

﴿ربكم لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾ سورة الطلاق : الآية ١.

وذكر ابن عاشور :

«وقرأ الجمهور "مبيّنة" بكسر الياء التحتية، أى هى تبين لمن تبلغه أنها فاحشة عظيمة فإسناد التبيين إليها مجازيًا باستعارة التبيين للوضوح، أو تبيين لولاة الأمور صدورها من المرأة، فيكون إسناد التبيين إلى الفاحشة مجازًا عقليًا

---

[1] التحرير والتنوير، ج٢٧، ص١٥٤.

وإنما المبين ملابسها وهو الإقرار والشهادة فيحمل في كل حالة على ما يناسب معنى التبيين.

وقرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم مبينة بفتح التحتية، أى كانت فاحشة بينتها الحجة، أو بينها الخارج وتحمل القراءتين واحد.

ووصفهما بمبينة إما أن يراد به أنها واضحة في جنس الفواحش. أى فاحشة عظيمة وهذا المقام يشعر بأن عظمها هو عظم ما يأتيه النساء من أمثالها عرف وإما أن يراد به مبينة الثبوت للمدة التى تخرج»[1].

فقراءة الجمهور "مبيِّنة" بكسر الياء التحتية وهو ما عليه المصحف الإمام، هى تبين ولى الأمر الذى يقيم الحد بعد الإقرار والشهادة.

والقراءة الأخرى "مبيَّنة" بفتح الياء التحتية أى إن كانت فاحشة بينتها الحجة، وهى قراءة توافق خط المصحف، والتفسير بها هنا هو استظهار للمعنى المقصود من الآية.

وذكر في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾ (سورة الإسراء: الآية ٣١).

«وقرأ الجمهور "خِطْئًا" -بكسر الخاء وسكون الطاء بعدها همزة- إى إثما- وقرأه ابن ذكو أن عن ابن عامر، وأبو جعفر "خَطَئًا" بفتح الخاء وفتح الطاء - والخطأ ضد الصواب، أى أن قتلهم محض خطأ ليس فيه ما يعذر عليه فاعله.

وقرأ ابن كثير "خِطَاء" بكسر الخاء وفتح الطاء وألف بعد الطاء بعده همزة ممدودًا، وهو فعال من خطئ إذا أجرم، وهو لغة فى خِطْء، وكأن الفعال

---

[1] التحرير والتنوير، ج٢٨، ص٣٠٠، ٣٠١.

فيها للمبالغة، وأكد "إن" لتحقيقه ردًا على أهل الجاهلية إذا كانوا يزعمون أن وأد البنات من السداد، ويقولون: دفن البنات من المكرمات، وأكد أيضًا بفعل "كان" لإشعار "كان" بأنه كونه إنما أمرًا مستقرًا»[1].

والقراءة الأولى ما عليه المصحف الإمام، وما قرأه الآخرون وهو مما يوافقه يمكن التفسير به على أن يكون ترجيحًا لما تقصده الآية.

٩ ـ التفسير بأقوال من التوراة والإنجيل :

لم يسلم كثير من كتب التفسير من الاستعانة بالإسرائيليات خصوصًا المواطن التي أجمل فيها القرآن أخبار الأمم الماضية والحوادث الغابرة وسير الأنبياء والمرسلين وأحوال الناس معهم.

ومن أمثال هذه الكتب تفسير الطبري والثعلبي[2] والبغوي[3] وابن كثير والزمخشري[4] والسيوطي وغيرهم، على اختلاف في تقبلها، أو التنبيه على زيفها، أو الالتفات إلى عدم جدوى الكثير منها.

---

(1) التحرير والتنوير، ج١٥، ص٨٩.

انظر أمثلة أخرى : ج١٣، ص٢٣٠، ٢٥٠. ج١٤، ص١١٦، ١٣٦، ١٥٢، ١٦٧. ج١٥، ص٣٦، ٦٩، ٨٩. ج٢٨، ص٨٦، ٢٥٤، ٢٨٩، ٣٥٥. ج٣٠، ص١٤٩، ١٦١، ١٧٦، ١٨٤، ٢٣٠، ٣٣٣، ٣٣٩، ٤٦٦، ٥٣٨.

(2) انظر د. محمد حسين الذهبي : الإسرائيليات في التفسير والحديث، ص١٣١، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٣، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م. وذكر الذهبي عن تفسير الثعلبي المسمى "الكشف والبيان عن تفسير القرآن": «هذا التفسير لايزال مخطوطًا إلى اليوم، ومنه نسخة غير كاملة بمكتبة الأزهر الشريف في أربع مجلدات كبار وهو يجري على طريقة التفسير بالمأثور دون ذكر الأسانيد وكان أبرز الجوانب في تفسير الثعلبي هو الجانب القصصي الإسرائيلي» للمصدر السابق، ص١٢٥.

(3) انظر د. محمد إبراهيم الشريف البغوي الفراء وتفسيره للقرآن الكريم ص٧٥؛ "الإسرائيليات عند البغوي وأثر الثعلبي فيها"، مطبعة المدينة - القاهرة، ١٤٠٦ - ١٩٨٦م.

(4) انظر د. مصطفى الصاوي الجويني : منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه"، ص١٦١ وما بعدها، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩م.

وقد ترجع أسباب الاستعانة بهذه الإسرائيليات عند هؤلاء المفسرين إلى ما ذكره ابن الصلاح : «لا يجوز عند أهل الحديث وغيرهم التساهل فى الأسانيد، ورواية ما سوى الموضوع من أنواع الأحاديث الضعيفة من غير اهتمام لبيان ضعفها فيما سوى صفات الله، وأحكام الشريعة من الحلال والحرام، وغيرهما، وذلك كالمواعظ والقصص وفضائل الأعمال وسائر ما لا تعلق له بالأحكام والعبادات»[1] .

ومهما يكن من أمر فإن رجال العلم الإسلامى ونقاده قد نبهوا كثيرًا إلى ما تحمله هذه الإسرائيليات من خرافات وأباطيل، يقول جولدتسيهر: «التفسير الذى يرفضه الجادون من الناس بدا فى تحذير أحمد بن حنبل مقترنًا فى مجموعة واحدة من الأساطير المحفوفة بالأسرار والخرافات عن الحروب وميادين التصورات الاختيارية مما يعوزه السند المؤيد الذى يتطلبه العلم الدينى الإسلامى منذ عهده المبكر من قديم، شرطًا فى المعرفة الجديرة بالوثوق»[2] .

ويقول ابن حزم عن موقف المسلمين من هذه الإسرائيليات وعن الذين نقلت عنهم من بنى إسرائيل :

«فما نزل القرآن والسنة عن النبى -صلى الله عليه وسلم- بتصديقه

---

[1] أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى المعروف بابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ) علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح، ص٣٩، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٦هـ.

ويقول ابن خلدون : «إن هذه الإسرائيليات ليست مما يرجع إلى الأحكام فتتحرى فيها الصحة التى تجب العمل بها، وتساهل المفسرون فى مثل ذلك، وملأوا كتب التفسير بهذه المنقولات» مقدمة ابن خلدون، ص٣٤٩، ط مصطفى محمد.

وانظر صحيح البخارى بشرح السندى، ج٣، ص٩٩ - ١٠٠، باب "قالوا اتخذ الله ولدًا"، دار إحياء الكتب المصرية، القاهرة، عيسى البابى الحلبى.

[2] اجنتس جولدتسيهر، مذاهب التفسير الإسلامى، ص٧٥، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

صدقنا به، وما نزل النص بتكذيبه، أو ظهر كذبه كذّبنا به، وما لم ينزل نص بتصديقه أو تكذيبه، وأمكن أن يكون حقًا أو كذبًا، لم نصدقهم و لم نكذبهم، وقلنا ما أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقوله، كما قلنا في نبوة من لم يأتنا باسمه نص»[1].

و لم يلجأ ابن عاشور إلى الإسرائيليات في تفسيره، واستعان بأقوال من التوراة والإنجيل في تفصيل ما أجمل من قصص الأنبياء في القرآن الكريم.

وقد رأينا موقفه من أحاديث فضائل السور ورفضه لها، وموقفه من الأحاديث الضعيفة ونقده للسند أو المتن واعتماده على أوثق مصادر الأحاديث وخصوصًا صحيح البخاري وصحيح مسلم، كما رأينا استعانته بأقوال الصحابة والتابعين في الحدود التي قبلها نقاد العلم الإسلامي أو علماء الأصول.

كذلك رأينا عدم إسرافه في الاستعانة بأسباب النزول أو المنسوخ من الآيات، ورأيناه كذلك لم يلجأ إلى الحشو والمبالغة في التفسير بالقصص، واعتمد في تفسيره بالقراءات على الصحيح أو المشهور منها، أما الشاذ منها فكنت شاهدًا لغويًا فحسب.

فما هي الضوابط التي وضعها عند استعانته بأقوال من التوراة والإنجيل؟

وقد تعيننا الأمثلة التالية على معرفة هذه الضوابط، ذكر في تفسير قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ (سورة البقرة : الآية ٦٧).

---

[1] أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ) "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، ج١، ص٢١٦، المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ.

«تعرضت هذه الآية لقصة من قصص بني إسرائيل ظهر فيها من قلة التوقير لنبيهم ومن الإعنات في المسألة والإلحاح فيها، إما للتعصي من الامتثال، وإما لبعد أفهامهم عن مقصد الشارع وروميهم التوقيف على ما لا قصد إليه.

قيل إن أول هذه القصة هو المذكور بقوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾[1] الآيات، وإن قول موسى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ ناشئ عن قتل النفس المذكورة، وإن قول موسى قدم هنا لأن خطاب موسى عليه السلام لهم قد نشأ عنه ضرب من مذامهم في تلقي التشريع وهو الاستخفاف بالأمر حين ظنوه هزؤًا والإعنات في المسألة، فأريد من تقديم جزء القصة تعدد تقريعهم، هكذا ذكر صاحب الكشاف والموجهون لكلامه، ولا يخفى أن ما وجهوا به تقديم جزء القصة لا يقتضي إلا تفكيك القصة إلى قصتين تُعَنْوَن كل واحدة منهما بقوله : "وإذ" مع بقاء الترتيب، على أن المذام قد تعرف بحكايتها والتنبيه عليها بقوله ﴿أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ وقوله ﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾.

فالذي يظهر لي أنهما قصتان أشارت الأولى وهي المحكية هنا إلى أمر موسى إياهم بذبح بقرة، وهذه هي القصة التي أشارت إليها التوراة في السفر الرابع، وهو سفر التشريع الثاني (تثنية) في الإصحاح ٢١ أنه «إذا وجد قتيل لا يعلم قاتله فإن أقرب القرى إلى موقع القتيل يخرج شيوخها ويخرجون عجلة من البقرة لم يحرث عليها و لم تنجر بالنير فيأتون بها إلى وادٍ دائم السيلان لم يحرث و لم يزرع ويقطعون عنقها هنالك ويتقدم الكهنة من بني لاوي فيغسل شيوخ تلك القرية أيديهم على العجلة في الوادي ويقولون لم تسفك أيدينا هذا الدم و لم تبصر أعيننا سافكه فيغفر لهم الدم»[2] أ.هـ

---

[1] سورة البقرة : الآية ٧٢.

[2] التحرير والتنوير، ج١، ص٥٦٤.

وفي قوله تعالى : ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ سورة آل عمران : ٣٨.

ذكر ابن عاشور :

«عد هذا في فضائل مريم، لأنه من جملة ما يزيد فضلها لأن أبا التربية يكسب خلقه وصلاحه مرباه.

وزكرياء كاهن إسرائيلي اسمه زكرياء من بني أبيا بن باكر بن بنيامين من كهنة اليهود، جاءته النبوءة في كبره وهو ثاني من اسمه زكرياء من أنبياء بني إسرائيل وكان متزوجًا امرأة من ذرية هارون اسمها "اليصابات" وكانت امرأته نسيبة مريم كما في إنجيل لوقا: قيل : كانت أختها، والصحيح أنها كانت خالتها، أو من قرابة أمها، ولما ولدت مريم كان أبوها قد مات فتنازع كفالتها جماعة من أحبار بني إسرائيل حرصًا على كفالة بنت حبرهم الكبير، واقترعوا على ذلك كما يأتي، فطارت القرعة لزكرياء، والظاهر أن جعل كفالتها للأحبار لأنها محررة لخدمة المسجد فيلزم أن تربى تربية صالحة لذلك»[1].

وعن اسم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- والتبشير بدعوته على لسان عيسى عليه السلام، ذكر ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ سورة الصف : الآية ٦.

«ويصح اعتبار "أحمد" تفضيلاً حقيقيًا في كلام عيسى عليه السلام،

---

(1) التحرير والتنوير، ج٣، ص٢٣٩.

أى مسماه أحمد منى، أى أفضل، أى فى رسالته وشريعته، وعبارات الإنجيل تشعر بهذا التفضيل، ففى إنجيل يوحنا فى الإصحاح الرابع عشر «وأنا أطلب من الأب (أى من ربنا) فيعطيكم (فارقليط) آخر ليثبت معكم إلى الأبد روح الحق الذى لا يستطيع العالم أن يقبله لأنه لا يراه ولا يعرفه» ثم قال : وأما الفارقليط الروح القدس الذى سيرسله الأب (الله) باسمى فهو يعلمكم كل شيء ويذكركم بكل ما قلته لكم (أى فى جملة ما يعلمكم أن يذكركم بكل ما قلته لكم) وهذا يفيد تفضيله على عيسى بفضيلة دوام شريعته المعبر عنها بقول الإنجيل : «ليثبت معكم إلى الأبد» وبفضيلة عموم شرعه للأحكام المعبر عنه بقوله «يعلمكم كل شيء».

والوصف بـ"أحمد" على المعنى الثانى فى الاسم : أن سمعته وذكره فى جيله والأجيال بعده موصوف بأنه أشد ذكر محمود وسمعة محمودة. وهذا معنى قوله فى الحديث : «أنا حامل لواء الحمد يوم القيامة» وأن الله يبعثه مقامًا محمودًا.

ووصف "أحمد" بالنسبة إلى المعنى الثالث فى الاسم رمز إلى أنه اسمه العلم يكون بمعنى "أحمد"، فإن لفظ محمد اسم مفعول من حمد المضاعف الدال على كثرة الحامدين إياه كما قالوا : فلان ممدح، إذا تكرر مدحه من مادحين كثيرين.

فاسم "محمد" يفيد معنى : المحمود حمدًا كثيرًا ورمز إليه بأحمد.

وهذه الكلمة الجامعة التى أوحى الله بها إلى عيسى عليه السلام أراد الله بها أن تكون شعارًا لجميع صفات الرسول الموعود به صلى الله عليه وسلم، صيغت بأقصى صيغة تدل على ذلك إجمالاً بحسب ما تسمح اللغة

بجمعه من معاني. ووكل تفصيلها إلى ما يظهر من شمائله قبل بعثته وبعدها ليتوسمها المتوسمون ويتدبر مطاويها الراسخون عند المشاهدة والتجربة.

جاء في إنجيل متى في الإصحاح الرابع والعشرين قول عيسى «ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرًا ولكن الذي يصبر إلى المنتهى فهذا يخلص ويكرز ببشارة الملكوت هذه في كل المسكونة شهادة لجميع الأمم ثم يكون المنتهى»، ومعنى يكرز: يدعو وينبيء، ومعنى يصبر إلى المنتهى: يتأخر إلى قرب الساعة.

وفي إنجيل يوحنا في الإصحاح الرابع عشر «إن كنتم تحبونني فاحفظوا وصاياى وأنا أطلب من الأب فيعطيكم فارقليط آخر يثبت معكم إلى الأبد». و(فارقليط) كلمة رومية، أى يونانية تطلق بمعنى المدافع أو المسلح، أى الذى يأتى بما يدفع الأحزان والمصائب، أى يأتى رحمة، أى رسول مبشر، وكلمة أخرى صريحة فى أنه رسول مثل عيسى.

وفي الإصحاح الرابع عشر «والكلام الذى تسمعونه ليس لى بل للذى أرسلنى وبهذا كلمتكم وأنا عندكم (أى مدة وجودى بينكم) وأما (الفارقليط) الروح القدس الذى سيرسله الأب باسمي، فهو يعلمكم كل شيء ويذكركم بكل ما قلته (ومعنى "باسمي" أى بصفة الرسالة) لا أتكلم معكم كثيرًا لأن رئيس هذا العالم يأتي، وليس له فى شيء ولكن ليفهم العالم أنى أحب الأب وكما أوصانى الأب أفعل».

وفي الإصحاح الخامس عشر منه: «ومتى جاء الفارقليط الذى سأرسله أنا إليكم من الأب روح الحق الذى من عند الأب ينبثق فهو يشهد لى»[1].

---

[1] التحرير والتنوير، ج٢، ص١٨٤ إلى ١٨٦.

«وقد ورد في سفر التكوين من التوراة ذكر امرأة نوح مع الذين ركبوا السفينة وذكر خروجها من السفينة بعد الطوفان ثم طوى ذكرها لما ذكر الله بركته نوحًا وبنيه وميثاقه معهم فلم تذكر معهم زوجه. فلعلها كفرت بعد ذلك أو لعل نوحًا تزوج امرأة أخرى بعد الطوفان لم تذكر في التوراة»[1].

وعند تحديد ضوابط الاستعانة بمثل هذه الأقوال من التوراة والإنجيل من خلال الأمثلة السابقة فقد ذكر ابن عاشور في تفسير قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً . . .﴾ الآية، ما تعرضت له الآية من ذكر قصة من قصص بني إسرائيل، ثم نوه بما جاء في الكشاف والموجهين لكلامه، وأن تقديم جزء القصة لا يقتضي إلا تفكيكها إلى قصتين، الأولى وهي المحكية في هذه الآية وهي التي أشارت إليها التوراة في السفر الرابع "سفر الخروج" ثم نقل ابن عاشور نصها.

وفي المثال الثاني كان عن ثاني ما اسمه زكريا من أنبياء بني إسرائيل وزوجه "اليصابات" كما في إنجيل لوقا.

وفي المثال الثالث كان عن تبشير عيسى عليه السلام ببعثة الرسول - صلى الله عليه وسلم- وما سيكون لدعوته وشريعته من بقاء ومكانة، كما جاء فحوى عبارات الإنجيل سواء إنجيل يوحنا أم إنجيل متى.

وفي المثال الأخير كان النقل من التوراة عن انطواء ذكر امرأة نوح، وتعليل ابن عاشور لهذا الانطواء.

---

[1] التحرير والتنوير، ج٢٨، ص٣٧٤، ٣٧٥.

وانظر أمثلة أخرى : ج١، ص٤٣٠. ج٢، ص٣٠٦، ٤٨٦. ج٦، ص١٧٣. ج٧، ص٢٠، ٣١١. ج١٣، ص٤٨. ج١٦، ص٨٠، ٢١٤. ج١٧، ص١٢٦. ج٢٣، ص٢٥٩.

واستعانة ابن عاشور ببعض ما جاء من التوراة والإنجيل كانت من قبيل تفصيل ما أجمل من القصص القرآني، وليس هذه الأقوال من خطر سواء في العقيدة أم التشريع، كما أنها ليست من قبيل الحشو والاستهواء اللذين نراهما في الإسرائيليات التي زجّها بعض المفسرين في كتبهم وقبولها دون تحقيق.

ومهما يكن من أمر فقد أكثر العلماء من التنبيه على خطورة المرويات الإسرائيلية في كتب التفسير أيًا ما كانت اتجاهات أصحابها، وأنسب ما نستطيع التذكير به في هذا الأمر هو قول الشيخ أحمد محمد شاكر عن مرويات بني إسرائيل : «إن إباحة التحدث عنهم فيما ليس عندنا دليل على صدقه ولا كذبه شيء، وذكر ذلك في تفسير القرآن وجعله قولاً، أو رواية في معنى الآيات، أو في تعيين ما لم يُعيَّن فيها، أو في تفصيل ما أُجمل فيها شيء آخر، لأن في إثبات مثل ذلك بجوار كلام الله ما يوهم أن هذا الذى لا نعرف صدقه ولا كذبه مبين لقول الله تعالى، ومفصل لما أجمل فيه، وحاشا لله ولكتابه من ذلك، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما أذن بالتحدث عنهم أمرنا أن لا نصدقهم ولا نكذبهم[1] فأى تصديق لروايتهم وأقاويلهم أقوى من أن نقرنها بكتاب الله، ونضعها موضع التفسير والبيان»[2].

ومن ثم يمكن القول إن ابن عاشور لم يقع في شرك الإسرائيليات وأكاذيبها، وكانت استعانته بأقوال من التوراة والإنجيل في الحدود التى تلقى بعض الأضواء على أحداث تاريخية لم يَدُرْ حولها خلاف يذكر، أو تمس العقيدة الإسلامية ولا أحكامها، وكانت بعيدة عن الرغبة في استهواء القراء وجمع الأقوال فحسب، كما يفعل بعض المفسرين الذى استهوتهم هذه الإسرائيليات.

* * *

---

[1] انظر صحيح البخارى، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بنى إسرائيل.

[2] عمدة التفاسير عن الحافظ ابن كثير، اختصار وتحقيق أحمد محمد شاكر، ج١، ص١٥، دار المعارف، مصر. ١٩٥٦م.

تلك هي مقومات التفسير بالرواية عند ابن عاشور في تفسيره "التحرير والتنوير"، ولم يكن فيها مقلدًا يقبل الروايات أو الأقوال دون إعمال العقل، وإنما كان واعيًا بقيمة كتب التراث الإسلامي في ميدان التفسير الذي يمثل جانبًا مهمًا من ضمير الأمة وتاريخها، يتعامل مع هذا التراث بتفتح فكري، يأخذ منه ما يأخذ، ويرفض منه ما يرفض، يأخذ من أعلى مصادره توثيقًا، وما يتطابق مع الفكر النيِّر بعد تحقيق وتحليل، ويرفض ما دون ذلك معللاً أسباب الرفض، مقتنعًا بالمحتوى الأصيل من هذا التراث، مبتعدًا عن سلطان التعوُّد والقبول بلا مناقشة.

إن محاولة تصفية جانب كبير من التراث الإسلامي من شوائب كثيرة علقت به تمت في "التحرير والتنوير" بنجاح لا يمكن إنكاره، ولعل الاسم الذي اختاره ابن عاشور لتفسيره هذا يؤكد عزمه على ذلك بعد وضوح الهدف أمامه، حيث اعتمد تحقيق هذا الهدف على عقل مستنير استطاع به صاحبه النفاذ إلى هذا التراث والإلمام بالتيارات المختلفة التي صاحبت تسجيله، والاتجاهات المتضاربة التي اختلفت عليه ليخرج لنا بأصفى ما يمكن الخروج به من النصوص والمأثورات.

الباب الثالث

منهج الطاهر بن عاشور

فى

التفسير بالدراية

تمهيد :

من المقرر الثابت أن تكون القواعد التالية أمام من يفسر القرآن بالرأى:

- إن مجال الرأى فيما لا نص فيه سواء من القرآن أم من السنة الصحيحة، أم ما أجمع عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- العلم الصحيح بما فى القرآن من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والخاص والعام، والمبين والمبهم، والمقطوع والموصول، والفرائض والأحكام.
- أن تتوفر له الخبرة اللازمة بالأسانيد والمتون ليعرف الصحيح منها والسقيم.
- أن يكون ملمًا بتاريخ الفقه وأصوله واختلاف أئمة المذاهب الفقهية وأصحابهم، فأعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس.
- العلم بلغة العرب «المفردات والترادف والاشتراك اللغوى والاشتقاق والإعراب والصرف والشعر» والقراءات والبلاغة وعلومها "الفصاحة والبيان والبديع".
- أن يكون منزهًا عن آراء العوام، بعيدًا عن جعل تفسير كتاب الله لحزب أو هوى.
- أن يتمتع بالذوق الكريم، والموهبة اللازمة، والخشوع التام، صادق الرغبة فى الاستعانة بنور الله تعالى[1].

---

[1] راجع -إن شئت-

- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ج١، ص ١٣.
- البحر المحيط، ابن حيان الأندلسي، ج ١، ص ٧، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
- مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية، ص ٢٩، منشورات مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، ١٩٨٠م.
- التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، ج ١، ص ٢٨٠، دار القلم، بيروت - لبنان.

التفسير بالرأي عند ابن عاشور :

في المقدمة الثالثة من المقدمات العشر التي تصدرت "التحرير والتنوير" كتب ابن عاشور عن التفسير بغير المأثور، ومعنى التفسير بالرأي، حيث طرح سؤالاً طويلاً في أول هذه المقدمة ... قال :

«إذا قُلتَ : أراك بما عددت من علوم التفسير تثبت أن تفسيرًا كثيرًا لم يستند إلى مأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا عن أصحابه، وتبيح لمن استجمع من تلك العلوم حظًا كافيًا، وذوقًا ينفتح له بهما من معاني القرآن ما ينفتح عليه أن يفسر من آي القرآن بما لم يؤثر عن هؤلاء، فيفسر بمعان تقتضيها العلوم التي يستمد منها علم التفسير، وكيف حال التحذير الواقع في الحديث الذي رواه الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :

«من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»[1].

والحديث الذي رواه أبو داود والترمذي والنسائي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»، وكيف محمل ما روى من تحاشي بعض السلف عن التفسير بغير توقيف ؟ فقد روى عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن «الأبّ في قوله : ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾[2]، فقال: «أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في القرآن برأيي»، ويروى عن سعيد بن المسيب والشعبي إحجامهما عن ذلك»[3].

---

(1) انظر سنن الترمذي، ج٢، ص ١٥٧، "أبواب التفسير" وذكر في موضع آخر : «قال أبو عيسى : هكذا روى عن بعض أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم أنهم شددوا في هذا، في أن لا يفسر القرآن بغير علم».

أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح، ج ٥، ص ٢٠٠، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، ط. الحلبي.

(2) سورة عبس : الآية ٣١.

(3) التحرير والتنوير: ج ١، ص ٢٨، المقدمة الثالثة.

وذكر في الإجابة عن ذلك :

«قلت : أراني كما حسبت أثبت ذلك وأبيحه، وهل اتسعت التفاسير وتفننت مستنبطات معاني القرآن إما رُزقه الذين أوتوا العلم من فهم كتاب الله؟ وهل يتحقق قول علمائنا : «إن القرآن لا تنقضي عجائبه» إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير ؟

ولولا ذلك لكان التفسير مختصرًا في ورقات قليلة، وقد قالت عائشة: «ما كان رسول الله يفسر من كتاب الله إلا آيات معدودات علمه جبريل إياهن»[1].

ويقول معللاً الأسباب التي أدت إلى عدم الركون إلى التفسير بالمأثور فحسب :

«لو كان التفسير مقصورًا على بيان معاني مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير نزرًا، ونحن نشاهد كثرة أقوال السلف من الصحابة، فمن يليهم في تفسير آيات القرآن وما أكثر ذلك الاستنباط برأيهم وعلمهم، قال الغزالي والقرطبي : لا يصح أن يكون كل ما قاله الصحابة في التفسير مسموعًا من النبي -صلى الله عليه وسلم- لوجهين :

أحدهما : أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة، وهي ما تقدم عن عائشة.

ثانيهما : أنهم اختلفوا في التفسير على وجوه مختلفة لا يمكن الجمع بينها وسماع جميعها»[2].

ثم يتساءل :

---

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2] التحرير والتنوير، ج١، ص ٣٠.

«وهل استنباط الأحكام التشريعية من القرآن في خلال القرون الثلاثة الأولى من قرون الإسلام إلا من قبيل التفسير لآيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك ؟ وهذا الإمام الشافعي يقول : تطلبت دليلاً على حجية الإجماع فظفرت به في قوله تعالى : ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾»[1].

ويقول عن المحاذير التي جعلت أمام من يفسر القرآن بالرأي :

«وأما الجواب عن الشبهة التي نشأت من الآثار المروية في التحذير من تفسير القرآن بالرأي فمرجعه إلى خمسة وجوه»[2].

وهذه الوجوه تدور حول ألا يكون المراد بالرأي هو القول عن مجرد خاطر دون الاستناد إلى نظر في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريفها، وألا يتدبر المفسر القرآن حق تدبره، فيفسره بما يخطر له من بادئ الرأي دون إحاطة بجوانب الآية ومواد التفسير، أو أن يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نحلة فيتأول القرآن وفق رأيه ويصرفه عن المراد، أو يفسر القرآن برأي مستند إلى ما تقتضيه اللفظة، ثم يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره لما في ذلك من تضييق على المتأولين، وأخيرًا أن يكون القصد من التحذير أخذ الحيطة في التدبر والتأويل ونبذ التسرع إلى ذلك.

ويقول عن موقف التابعين في التفسير، وعن بعض المفسرين الذين التزموا بالآثار المروية، وعن بعضهم الآخر الذين نحوا بتفاسيرهم إلى التفسير بغير المأثور :

---

[1] سورة النساء : الآية : ١١٥.

وانظر التحرير والتنوير، ج١، ص ٣٠.

[2] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

«إن التابعين قالوا أقوالاً في معاني القرآن لم يسندوها ولا ادعوا أنها محذوفة الأسانيد، وقد اختلفت أقوالهم في معاني آيات كثيرة اختلافًا ينبئ إنباء واضحًا بأنهم إنما تأولوا تلك الآيات من أفهامهم كما يعلمه من له علم بأقوالهم، وهي ثابتة في تفسير الطبري ونظرائه، وقد التزم الطبري في تفسيره أن يقتصر على ما هو مروي عن الصحابة والتابعين، لكنه لا يلبث في كل آية أن يتخطى ذلك إلى اختياره منها وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب، وحسبه بذلك تجاوزًا لما حدده من الاقتصار على التفسير بالمأثور وذلك طريق ليس بنهج، وقد سبقه إليه بقي بن مخلد و لم نقف على تفسيره، وشاكل الطبري فيه معاصروه، مثل ابن حاتم وابن مردويه والحاكم، فلله در الذين لم يحبسوا أنفسهم في تفسير القرآن على ما هو مأثور مثل الفراء وأبي عبيدة من الأولين، والزجاج والرُّماني ممن بعدهم، ثم الذين سلكوا طريقهم مثل الزمخشري وابن عطية»[1].

وهذه ضوابط استخلصها ابن عاشور من المراحل المتعاقبة لتاريخ التفسير التي تنوعت فيها أدوات المفسرين واتجاهاتهم، خصوصًا أصحاب الاتجاهات الإخبارية والنزعات الحزبية، أو الإشارات الصوفية أو القصصية، وأقحموا في التفسير ما لا خير فيه، وجاءوا بالموضوعات والإسرائيليات، وابتعدوا عن أصالة العربية ومقاصد الشريعة، وضيقوا معاني الآية، واستباحوا لأنفسهم أن يقولوا دون علم أو تأويل صحيح.

أما هؤلاء الذين خلصت نياتهم وسلمت قلوبهم واكتملت أدواتهم وقدراتهم والذين عرفهم تاريخ التفسير من صحابة وتابعين ومفسرين فلهم أن يقولوا بما هداهم الله إليه، وقد راح ابن عاشور وفق هذه الضوابط التي انتهى إليها في (التفسير بالرأي) يفسر آيات الكتاب الكريم، يستعين أولاً بمقومات

[1] التحرير والتنوير، ج١، ص ٣٣.

التفسير بالمأثور يتصدرها تفسير القرآن بالقرآن فيما يحمل بعض آياته على بعض، ثم بما صحَّ من أحاديث وآثار، ثم راح بعد ذلك يكشف بعض أبعاد الآية وإيحاءات ألفاظها مستغلاً خصائص العربية وإمكاناتها في هذا الكشف من حيث تركيب المفردات وصياغة الجمل والفوارق الإعرابية، وما يمثل العرب في سننهم وكلامهم.

ولا يتوقف (التفسير بالرأى) عند ابن عشور عند هذا الحد، بل يتعداه إلى الاستعانة بأقوال أئمة المذاهب الفقهية وأصحابهم، وأقوال الفلاسفة وأصحاب الدراسات البيانية، وآراء أصحاب العلوم الحديثة في بيان معنى الآية، أو ما يمكن أن يكون معناها.

ومقومات التفسير بالرأى عند ابن عاشور :

أولاً : الشعر.

ثانيًا : اللغة :

أ- الألفاظ

ب- الأعراب

ثالثًا : الاستعانة بعلوم البلاغة

رابعًا : الاستعانة بأقوال فقهاء الأمصار فى تفسير آيات الأحكام

خامسًا : الاستعانة بأقوال الفلاسفة وعلماء الهيئة

أولاً : الشعر :

احتل الشعر مكانة بارزة فى التحرير والتنوير، وقد مرَّ بنا في الباب الأول من هذه الدراسة بعض أسماء الشعراء الذين ذكرهم ابن عاشور في تفسيره، والواقع أن الشعراء الذين احتج ابن عاشور بأشعارهم كانوا من الكثرة التي يصعب حصرها، ووجدنا -على سبيل المثال- في المجلد الأول "٨٤٨ص"

أكثر من مائة وأربعين شاعرًا بعد استبعاد الأسماء المكررة، فآثرنا أن نذكر بعضهم في الباب الأول بعد مراعاة عصورهم، ثم نأتي ببعض الأمثلة فيما تناوله ابن عاشور في تفسيره كله آخذين بعين الاعتبار عصور الشعر المختلفة.

ولابد أن نقرر -في صدد هذا الباب- أن استخدام ابن عاشور للتفسير بالرواية بكل مقوماته لم ينفصل عن التفسير بالدراية بكل لوازمه، وما جاء من أمثلة سابقة أو لاحقة كان من قبيل تصنيف مقومات التفسير في "التحرير والتنوير".

ومن وجوه الاختلاف التي وقعت في الاحتجاج بالشعر ما جاء في الإتقان :

«قال أبو بكر بن الأنباري : قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيرًا الاحتجاج على غريب القرآن، ومشكله بالشعر، وأنكر جماعة لا علم لهم على النحويين ذلك، قالوا : إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن، قالوا : وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن، وهو مذموم في القرآن والحديث، قال : ليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن، بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر، لأن الله تعالى قال : ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[1]، وقال : ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[2]، وقال ابن عباس : الشعر ديوان العرب، فإذا أخفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه»[3].

---

[1] سورة الزخرف : الآية ٣.

[2] سورة الشعراء : الآية ١٩٥.

[3] الإتقان، ج ١، ص ١٥٧.

وقد ذهب ابن عاشور في تفسيره يحتج بالشعر في تبيين الحرف الغريب في القرآن وبعض الاستعمالات اللغوية عند العرب ومما احتج به من شعر الحارث بن حلزة[1] ، والنابغة[2] ، وغاوى بن ظالم أو عباس بن مرداس[3] في لفظ "رب" من قوله تعالى : ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (سورة الفاتحة : الآية ١).

قال ابن عاشور :

«والعرب لم تكن تخص لفظ الرب به تعالى لا مطلقًا ولا مقيدًا، قال الحارث بن حلزة :

وهو الربُ والشهيدُ على يو م الحِيارَيْن والبلاء بلاء

يعني عمرو بن هند، وقال النابغة في النعمان بن الحارث :

تخبُّ إلى النعمان حتى تناله فدى لك من رب طريفي وتالدى

وقال في النعمان بن المنذر حين مرض :

وربٌّ عليه الله أحسن صنعه وكان له على البرية ناصرًا

وقال صاحب الكشاف ومن تابعه : إنه لم يطلق على غيره تعالى إلا مقيدًا، ولم يأتوا على ذلك بسند، وقد رأيت أن الاستعمال بخلافه، أما إطلاقه على كل آلهتهم فلا مرية فيه كما قال غاوى بن ظالم، أو عباس بن مرداس :

- وذكر السيوطي : «أخرج أبو بكر بن الأنبارى في كتاب الوقف من طريق عكرمة عن ابن عباس قال: إذا سألتم عن شيء من غريب القرآن فالتمسوه في الشعر، فإن الشعر ديوان العرب».
المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ج٢، ص ٣٠٢، شرحه وضبطه، محمد أحمد جاد المولى، على محمد البجاوى، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
وانظر عائشة عبد الرحمن: الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، ج٢، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٨٧م.

[1] من أصحاب القصائد التسع المشهورات.

[2] من أصحاب القصائد التسع المشهورات.

[3] من الشعراء الأوائل.

أربٌّ يبــول الثعلبـان بــرأســه   لقد هــان من بــالت عليه الثعالب

وسموا العزى الرَّبة، وجمعه "رباب أدلّ دليل على إطلاقه على متعدد، فكيف تصح دعوى تخصيص إطلاقه عندهم بـالله تعـالى، وأمـا إطلاقـه مضافًـا أو متعلقًا بخاص فظاهر وروده بكثرة نحو : رب الدار، رب الفـرس، ورب بنـي فلان»[1].

وهو في هذا المثال لم يتبع صاحب الكشاف، أو غيره من المفسرين[2]، وأهل اللغة في إطلاق "الرب" على غير الله تعـالى إلا مقيدًا، نحـو رب الـدار، ورب الفرس ...، وذكر ابن عاشور إنهم لم يأتوا على ذلك بسند، وهـو فيمـا ساقه من شواهد شعرية قد ذهب إلى أن العرب قد أطلقـوا "الـرب" مجـردًا مـن الإضافة إلى الأشخاص، أو بعض آلهتهم قبل الإسلام، وجمعه على أربـاب أدلّ دليل على ذلك.

ومن شعر عبيد بن الأبرص[3].

وفي دلالة "قد" الداخلة على الفعل المضارع، ذكر في قوله تعالى :

﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾(سورة البقرة:الآية ١٤٤).

---

(1) التحرير والتنوير، ج١، ص ١٦٧.

(2) انظر تفسير القرطبي، ج١، ص ١٣٧، وتفسير الطبرى، ج١، ص ٤٦.
وتفسير ابن كثير، ج١، ص ٤٣، ط٥، دار الأندلس، بيروت.
وتفسير البيضاوى، ج١، ص ٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

(3) شاعر من دهاة الجاهلية وحكمائها، وهو أحد أصحاب الجمهرات المعدودة، طبقة ثانية من المعلقات، انظر الشعر والشعراء لابن قتيبة، ص ٨٤. والأغاني ١٩ : ٨٤، وخزانة البغدادى. ١ ٣٢٣

«وجئ بالمضارع مع "قد" للدلالة على التجدد، والمقصود تجدد لازمه ليكون تأكيدًا لذلك اللازم وهو الوعد، فمن أجل ذلك غلب على "قد" الداخلة على المضارع أن تكون للتكثير مثل ربما يفعل، كما قال عبيد بن الأبرص.

قد أترك القرن مُصفرًا أنامله　　　كأنّ أثوابه مُجتْ بفرصاد»[1]

من شعر زهير[2]، ومالك بن الريب[3].

في التعبير عن المستقبل بأحداث لم تقع بعد، لغرض استحضار السامع لها على هيئة مخصوصة، ذكر ابن عاشور في قوله تعالى :

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ (سورة البقرة : الآية ١٧٥).

«وقوله ﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ تعجيب من شدة صبرهم على عذاب النار، ولما كان شأن التعجيب أن يكون ناشئًا عن مشاهدة صبرهم على العذاب، وهذا الصبر غير حاصل في وقت نزول هاته الآية بني التعجيب على تنزيل غير الواقع منزلة الواقع لشدة استحضار السامع إياه بما وصف به من الصفات الماضية، وهذا من طرق جعل المحقق الحصول في المستقبل بمنزلة الحاصل، ومنه التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي وتنزيل المتخيل منزلة المشاهد كقول زهير :

---

(1) التحرير والتنوير، ج٢، ص ٢٧.

(2) من أصحاب القصائد التسع المشهورات.

(3) هو مالك بن الريب بن حوط بن حوط. كان ظريفًا أديبًا فاتكًا، وهرب من الحجاج لأنه هجاه، وخرج إلى خراسان، فغزا مع سعيد بن العاص، مات بها. انظر معجم الشعراء للمرزباني، ص ٢٦٥، تحقيق عبد الستار أحمد فراج.

تبصّر خليـــلي هل تـرى من ظعائن تحملني بالعلياء من فوق جرثم

بعد أن ذكر أنه وقف بالدار بعد عشرين حجة، وقول مالك بن الريب.

دعاني الهوى من أهل ودي وحيرتي بذي الطيسـين فالتفـتُ ورائيا

وقريب منه قوله تعالى : ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾[1] على جعل "لترون" جواب "لو"[2]. ومن شعر "الأحوص"[3].

وفي كون فعل "الخوف" يتعدى لمفعول واحد ومفعولين، ذكر في تفسير قوله تعالى :

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (سورة الأعراف : الآية ٥٩).

«وفعل الخوف يتعدى نفسه إلى الشيء المخوّف منه، ويتعدى إلى مفعول ثان بحرف "على" إذا كان الخوف من خبر يلحق غير الخائف، كما قال الأحوص :

فـإذا تـزول تزول على متخـرط نخشى بوادره على الأقـران»[4]

ومن شعر "كعب بن زهير"[5].

---

[1] سورة التكاثر : الآية ٥، ٦.

[2] التحرير والتنوير، ج٢، ص ١٢٥.

[3] من الطبقة السادسة من فحول الجاهلية.

[4] التحرير والتنوير ج ٨، ص ١٩٠.

[5] من الطبقة الثانية من فحول الجاهلية.

ذكر ابن عاشور في معنى "قاصرات الطرف" وما شاع من هذا الوصف، في قوله تعالى :

﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ (سورة الرحمن : الآية ٥٦).

«وقاصرات الطرف : صفة لموصوف محذوف تقديره نساء، وشاع المدح بهذا الوصف في الكلام حتى نزل منزلة الاسم، فـ "قاصرات الطرف" نساء في نظرهن مثل القصور، والغض خلقة فيهن، وهذا نظير ما يقول الشعراء من المولدين بمراض العيون؛ أي : مثل المراض خلقة؛ والقصور مثل الغض من صفات عيون المها والظباء، قال كعب بن زهير :

وما سعاد غداة البين إذا رحلوا إلا أغن غضيض الطرف مكحول»[1]

وقد أكثر ابن عاشور في تفسيره كله من ذكر الشواهد الشعرية في العصر الجاهلي، ومن الشعراء الذين أتى بأبياتهم :

المتلمس، وحاتم بن عبد الطائي، وأبو الطمحان القيني، وحميد بن ثور، وعمرو بن معد يكرب، وسحيم بن وثيل، وعنترة العبسي، وأوس بن حجر، ولبيد بن ربيعة العامري، وامرؤ القيس، وذو الإصبع العدواني، والوليد بن المغيرة، وعروة بن أذنية، وعلقمة بن عبدة الملقب بالفحل، والمعلوط القويعي، وعمرو بن البارمة النهمي، وقيس بن الخطيم، وبشامة بن حزن، والحرث بن كلدى، والخطيل بن أوس، وغيرهم كثيرون.

ومن شعراء العصر الأموي الفرزدق[2] وجرير[3].

---

[1] التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ٢٦٩.

[2] من الطبقة الأولى من فحول الإسلام.

[3] من الطبقة الأولى من فحول الإسلام.

ذكر في تعدية الفعل بأ وأنبأ من قوله تعالى :

﴿وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (سورة التحريم : الآية ٣).

«واعلم أن نبأ وأنبأ مترادفان وهما بمعنى أخبر وأن حقهما التعدية على مفعول واحد لأجل ما فيهما من همزة التعدية أو التضعيف، وإن كان لم يسمع فعل مجرد لهما، وهو مما أميت في كلامهم استغناء بفعل علم، والأكثر أن يتعديا إلى ما زاد على المفعول بحرف جر نحو : نبأت به، وقد يحذف حرف الجر فيعديان إلى مفعولين، كقوله هنا : «من أنبأك هذا» أي بهذا. وقول الفرزدق :

نبئت عبد ا لله بالجو أصبحت كراما مواليها لأما ما صميها

حمله سيبويه على حذف الحرف، وقد يضمنان معنى : اعلم، فيعديان إلى ثلاثة مفاعيل كقول النابغة :

نبئت زرعة والسفاهة كاسمها يهدى إلى غرائب الأشعار»[1]

وفي قوله تعالى :

﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا * لِلطَّاغِينَ مَآبًا * لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ (سورة النبأ، الآية ٢١، ٢٢، ٢٣).

ذكر ابن عاشور : «ودخول حرف "إن" في خبر "إن" يفيد تأكيدًا على التأكيد الذي أفاده حرف تأكيد الداخل على قوله ﴿يَوْمَ الْفَصْلِ﴾»[2]، على حد قول جرير :

---

(1) التحرير والتنوير، ج ٢٨، ص ٣٥٥.

(2) سورة النبأ : الآية ١٧، ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾

إن الخليفـــة إن ا لله ســـربله   سربال ملك به تُرجى الخواتيم

ومنه قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[1] ، وتكون الجملة من تمام ما خوطبوا بقوله : ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾[2] .

وفي معنى "الوسوسة" احتج ببيت رؤبة بن العجاج الراجز[3] في قوله تعالى : ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا﴾ (سورة الأعراف : الآية ٢٠).

ذكر ابن عاشور :

«كانت وسوسة الشيطان بقرب نهـي آدم عن الأكل من الشجرة؛ فعبّر عن القرب بحرف التعقيب إشارة إلى أنه قرب قريب لأن التعقيب كل شيء بحسبه.

والوسوسة الكلام الخفي الذي لا يسمعه إلا المداني للمتكلم، قال رؤبة يصف صائدًا :

وسوس يدعو جاهدًا رب الفلق   سرا وقد أون تأوين العُقق»[4]

وهكذا كان الشعر عند ابن عاشور من الوسائل التي تكشف عن معنى كلمة، أو توضيح دلالة، أو بيان أثر الحروف الزائدة على الفعل المجرد، أو التنبيه عن الاستعمالات اللغوية المختلفة لبعض الصيغ التي اشتهرت في العربية.

---

(1) سورة الحج : الآية ١٧.

(2) سورة النبأ : الآية ١٨.

وانظر التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ٣٤.

(3) من الطبقة التاسعة من فحول الإسلام.

(4) التحرير والتنوير، ج ٨، ص ٥٦ القسم الثاني.

وهو في كل ذلك ينسب البيت إلى صاحبه، وقد يذكر المناسبة التي قيلت فيه، زيادة في البيان، وربما ذكر أكثر من شاهد على ما يذهب إليه سعيًا إلى توكيد عموم الاستخدام واطراده، لا حالة قائمة بذاتها.

وشواهده -كما رأينا- تمثل عصور الاحتجاج "الجاهلي وصدر الإسلام والأموي" والتي اتفق عليها علماء اللغة وفنونها المختلفة من حيث الاحتجاج بها مادامت خالصة من الشوائب والاختلاط، وبقي لها صفاؤها الذي نقلته الأجيال، حريصة عليه، حارسة له.

وابن عاشور فيما نقله من شواهد نجده لم يحتج بأبيات مجهولة، كما أنه لم يحتج ببيت أو أكثر على روايات مختلفة تطرق إليها الاحتمال، أو تلجأ إليها الضرورة الشعرية، كما أن استخدامه لهذه الشواهد آزره الاحتجاج بنصوص قرآنية، وأمثال عرفها التراث العربي الجاهلي من الكلام الفصيح.

ومن شعراء ما بعد عصور الاحتجاج الذين جاء ابن عاشور بذكرهم: المتنبي، وأبو العلاء المعري، وابن العميد، والحسن بن طباطبا، وابن الرومي، وأبو فراس الحمداني، وأبو تمام ... وغيرهم.

ومن خلال الأمثلة التالية يمكن التعرف على المواطن التي استعان ابن عاشور فيها بشعر هؤلاء، أو بغيرهم ممن جاءوا بعد عصور الاحتجاج :

ذكر في معنى "العبادة" وسرها وتأثيرها عند تفسير قوله تعالى :

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (سورة الفاتحة : الآية ٥).

«لاشك أن داعي العبادة التعظيم والإجلال، وهو إما عن محبة أو عن خوف، وأهمه ما كان عن محبة لأنه يرضي نفس فاعله، قال :

أهابك إجلالا وما بك قدرة ... عليّ ولكن ملء عين حبيبها

هي تستلزم الخوف من غضب المحبوب. قال محمود الوراق، أو منصور الفقيه:

تَعصي الإله وأنت تُظهر حبه ... هذا لعمري في القياس بديع

لو كان حبك صادقا لأطعته ... إن المحب لمن يُحب مطيع

ولذلك قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[1]، فذلك يشعر بأن اتباع الشريعة يوجب محبة الله وأن المحب يود أن يحبه حبيبه كما قال المتنبي:

أنت الحبيب ولكني أعوذ به ... من أن تكون مُحبا غير محبوب

وإلى هذا النوع ترجع عبادة أكثر الأمم، ومنها العبادة المشروعة في جميع الشرائع لأنها مبنية على حب الله تعالى، وكذلك عبادة المشركين أصنامهم، قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾[2].

ومن الأمم من عبدت عن خوف دون محبة، وإنما هو لاتقاء شرٍ كما عبدت بعض الأمم الشياطين، وعبدت المانوية من المجوس المعبود "أهرمن" وهو عندهم رب الشر والضر، ويرمزون إليه بعنصر الظلمة وأنه تولد من خاطر سوء خطر للرب "يزدان" إله الخير، قال المعري:

فكّر يزدان على غيره ... فصيغ من تفكيره أهرُمُنْ»[3]

---

[1] سورة آل عمران: الآية ٣١.

[2] سورة البقرة: الآية ١٦٥.

[3] التحرير والتنوير، ج ١، ص ١٨٢، ١٨٣.

وعند تفسيره لقوله تعالى : ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (سورة البقرة : الآية ١٨).

ذكر : «قال صاحب الكشاف : فإن قلت هل يسمى ما في الآية استعارة ؟ قلت : مختلف فيه، والمحققون على تسميته تشبيهًا بليغًا لا استعارة، لأن المستعار له مذكور وهم المنافقون» أ.هـ أي لأن الاستعارة تعتمد على لفظ المستعار منه، أو المستعار له في جملة الاستعارة، فمتى ذُكرا معًا فهو تشبيه، ولا يضر ذكر لفظ المستعار له في غير جملة الاستعارة لظهور أنه لولا العلم بالمستعار له في الكلام لما ظهرت الاستعارة، ولذلك اتفقوا على أن قول ابن العميد :

قامت تظللني من الشمس ... نفسٌ أعزُّ عليَّ من نفسي

قامت تظللني ومن عجب ... شمس تظللني من الشمس

إن قوله "شمس" استعارة، ولم يمنعهم من ذلك ذكر المستعار له قبل قوله "نفس أعز" وضميرها في قوله "قامت تظللني"، وكذا إذا كان لفظ المستعار غير مقصود ابتناء التشبيه عليه لم يكن مانعًا من الاستعارة كقول أبي الحسن بن طباطبا :

لا تعجبوا من بلى غلالته ... قد زرَّ أزراره على القمر

فإن الضمير لم يذكر لبني عليه التشبيه، بل جاء التشبيه عقبه»[1].

وعن شروط التأويل الصحيح ذكر في تفسيره لقوله تعالى :

﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(سورة البقرة: ٤٢)

---

[1] التحرير والتنوير، ج١، ص ٣١٤.

«إن التأويل لا يصح إلا إذا دلّ عليه دليل قوى، أما إذ وقع التأويل لما يظن أنه دليل فهو تأويل باطل. فإن وقع بلا دليل أصلاً فهو لعب لا تأويل، ولهذا نهى الفقهاء عن اقتباس القرآن فى غير المعنى الذى جاء له كما قال ابن الرومى :

لئن أخطأت فى مدحيـ ... ـك ما أخطأت فى منعى

لقد أنزلتُ حاجاتى ... بواد غير ذى زرع»[1]

وفى معنى "الطرف" ذكر عند تفسيره لقوله تعالى :

﴿وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ * لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا خَائِبِينَ * لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ (سورة آل عمران : ١٢٦ إلى ١٢٨).

«والطرف -بالتحريك- يجوز أن يكون بمعنى الناحية، ويخص بالناحية التى هى منتهى المكان، قال أبو تمام :

كانت هى الوسط المحمى فاتصلتْ ... بها الحوادث حتى أصبحت طرفا

فيكون استعارة لطائفة من المشركين كقوله تعالى : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾[2] .

ويجوز أن يكون المعنى الجزء المتطرف من الجسد كاليدين والرجلين

---

[1] التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٧٢.

[2] سورة الرعد : الآية ٤١.

والرأس فيكون مستعارًا هنا لإشراف المشركين، أى ليقطع من جسم المشرك أهم أعضائه، أى لستأصل صناديد الذين كفروا، وتنكير (طرفا) للتفخيم[1].

وكل ذلك معان جديدة لم تأت في شعر عصور الاحتجاج، وإنما عرفها الشعر بعد ذلك، حيث نضجت علوم البلاغة وألوان التعبير وموضوعاته المختلفة، فلم يكن للمحبوب هيبة الإجلال في العصر الجاهلي أو ما تلاه من عصور الاحتجاج، كما لم يكن هناك محبة الخالق التي توجب اتباع شريعته، أو تصوير لأحوال بعض الأمم التي عبدت آلهتها عن خوف دون محبة مثلما ورد في تفسير قوله تعالى : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

وفي المثال الثاني عند تفسير قوله تعالى : ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ وما فيه من تشبيه بليغ كما أجمع عليه أصحاب البلاغة، حيث استعان ابن عاشور ببيتي ابن العميد في توضيح ما ذهب إليه هؤلاء، فمتى ذكر المستعار منه، أو المستعار له في جملة الاستعارة فهو تشبيه، وإذا كان المستعار غير مذكور ابتنى التشبيه عليه، ولم يكن ذلك مانعًا من الاستعارة كما جاء في بيت أبي الحسن بن طباطبا وذلك من فنون البديع التي نضجت في عصر ابن المعتز[2] وقدامة بن جعفر[3]، وأبي الهلال العسكري[4].

---

[1] التحرير والتنوير، ج ٤، ص ٧٨.

[2] انظر عبد الله بن المعتز، البديع، ص ١ وما بعدها، تحقيق وتعليق كراتشوفسكي، ط ٤، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٦٧م.

[3] انظر أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ٥٨، تحقيق جمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣.

[4] انظر أبو الهلال العسكري، كتاب "الصناعتين" ص ٢٦٦، تحقيق محمد على البجاوى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

وفي المثال الثالث ذكر ابن عاشور في تفسير قوله تعالى : ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ . . .﴾ الآية، شروط التأويل الصحيح، فقوله تعالى ينهى عن خلط الحق بالباطل، لذا نهى الفقهاء عن الاقتباس من القرآن في غير المعنى الذى جاء له، ومثل ابن عاشور هذا الخال ببيتي ابن الرومي، فإذا كان مديح لصاحبه خطأ، فلم يكن هنالك خطأ في منعه، وحاله في ذلك شبيه بحسن حط رحاله في واد قفر لا زرع ولا حياة فيه مثله كمن يأوّل القرآن في غير معناه.

وفي المثال الرابع في تفسير معنى "الطرف"، في قوله تعالى : ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فهو بمعنى الناحية الذى هو منتهى المكان، كما يقول : طرف المدينة، وهو هنا مستعار لطائفة من المشركين، ويجوز أن يكون لأشرافهم، وبيت أبي تمام المذكور معناه : إن المكان المحمى كان في الوسط، وتتابع الأصداف عليه حصلته بعيدا، كذا استئصال هؤلاء الذين يمثلون اليدين والرجلين والرأس من جسد الشرك.

نخلص من ذلك إلى أن توظيف الشعر عند ابن عاشور كان على النحو التالي :

- كان شعر عصور الاحتجاج كاشفًا عن معنى المفردات القرآنية، أو كيفية الاستعمالات اللغوية وأحوالها المختلفة كما عرفها الكلام العربي الفصيح[1].

---

[1] ذكر الدكتور رمضان عبد التواب عن الشعر الجاهلي :

«كان أساسًا لاعتماد اللغويين -في غالب الأحيان- لاستنباط قواعد الكلام العربي ودلالات ألفاظه، وتصنيف صيغه وأوزن مفرداته». فصول في فقه اللغة، ص ٨، ط ٣، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٤٠٨هـ- ١٩٩٧م.

- أما الشعر الذى تخطى عصور الاحتجاج فكان لشعراء قد رسخت أقدامهم في العربية، وتقدمتهم دراسات بلاغية مختلفة حيث تأثر شعرهم باتجاهاتها الجديدة وموضوعاتها المستحدثة، فأخذوا ينشدون أشعارهم وفق معايير نقدية جديدة، واخترعوا أغراضًا لم تظهر على ساحة التعبير الشعرى من قبل، واحتاجوا إلى صور فيها من الفطنة والتأمل والتجربة والظلال والألوان وحركات النفس الداخلية ما يسمح بالتعبير عن أشواق الإنسان وعواطفه العليا وذوقه الخالص من التكلف والمبالغة، ودعتهم روح العصر إلى التعبير عن صورهم بوسائل جديدة، ومسالك طريفة يظهرون فيها استقلالهم عن الأشكال الشعرية التقليدية، والمضامين والأشكال والأفكار التى لا توافق زمانهم.

وقد أعان هذا الشعر الجديد ابن عاشور فى توضيح بعض الجوانب البلاغية للآية، فالقرآن لا تنقضى عجائبه، ولكل عصر أدواته التى يحاول بها الوصول إلى مكنون بعض هذه العجائب.

ثانيًا : اللغة :

أ- الألفاظ :

لم يشغل الحديث عن اللغة فى المقدمات العشر فى التحرير والتنوير جزءًا خاصًا به، وقد يرجع ذلك لدورها البارز فى كل ما ذكره ابن عاشور فى هذه المقدمات، فهى جانب مهم فيما تناوله فى المقدمة الأولى [فى التفسير والتأويل وكون التفسير علمًا] وفى المقدمة الثانية [فى استمداد علم التفسير] وفى الثالثة [فى صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأى] وفى السادسة [فى القراءات] وفى التاسعة [فى أن المعانى التى تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها] وفى العاشرة [فى إعجاز القرآن].

وقد أوضح ابن عاشور دور اللغة في المقدمات المذكورة هذه وعلاقتها بما عُنونَ به كل مقدمة، وقام تفسيره على حيوية هذا الدور وتداخله، فما ترك من آية إلا واستوفى الجانب اللغوى حقه، يتناول كل كلمة منها، يفصل القول فيها من كل جانب لغويًا كان أو شرعيًا، حقيقة أو مجازًا، يستعين بكل ما يمكن الاستعانة به من قرآن وحديث وشعر وقول مفسر. وعالم لغة أو غير ذلك من الشواهد، ومن وراء ذلك كله ثقافته الواسعة في هذا الميدان، وبعد حديثه عن الكلمة من حيث دلالتها اللغوية أو الشرعية يذكر موقع الجملة التي جاءت فيها هذه الكلمة في الإعراب ووجه العلاقة بينها وبين الجملة التالية لها، فالسورة عنده تمثل وحدة عامة مهما كان تعدد أغراضها.

ومما ذكره في "المقدمة الثانية" في بيان دور اللغة وقواعد العربية وعلاقتهما بفهم معاني القرآن.

«أما العربية فالمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم سواء حصلت تلك المعرفة بالسجية والسليقة، كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم، أم حصلت بالتلقي والتعلم كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين شافهوا بقية العرب ومارسوهم، والمولدين الذين درسوا علوم اللسان ودونوها.

إن القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقًا لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، لمن ليس بعربي بالسليقة. ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي، وهي : متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان، ومن وراء ذلك استعمال العرب المتّبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم»[1].

---

[1] التحرير والتنوير، ج١ ، ص ١٨.

وتعيننا هذه الفقرة على ترسّم خطى ابن عاشور في تفسيره اللغوي، فقواعد العربية طريق لفهم معاني القرآن، وما تعنيه هذه القواعد من مجموع علوم اللسان العربي، وهي متن اللغة والتصريف والنحو والمعاني والبيان فضلاً عما استعمله العرب في أساليبهم في الخطب والشعر وتراكيب البلغاء منهم.

وقد قدّمنا الحديث عن "الشعر" لأنه أخطر ما دونه العرب على لسانهم وأكثر أنواع البيان بقاء وانتشارًا.

وفي سبيل تحديد الأسس التي قام عليها تفسيره للألفاظ نأتي بهذا المثال، ثم بأمثلة أخرى تفصّل أبعاد هذا التفسير، وطريقة تناوله لصور الألفاظ المختلفة.

قال في تفسير ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾، من قوله تعالى :

. ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (سورة البقرة:الآية ١، ٢)

«حال من الكتاب أو خبر أول أو ثان، والريب الشك، وأصل الريب القلق واضطراب النفس، وريب الزمان وريب المنون نوائب ذلك، قال الله تعالى : ﴿نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾[1] ، ولما كان الشك يلزمه اضطراب النفس وقلقها غلب عليه الريب فصار حقيقة عرفية، يقال رابه الشيء إذا شككه أي يجعل ما أوجب الشك في حاله، فهو متعد، ويقال أرابه كذلك إذ الهمزة لم تكسبه تعدية زائدة، فهو مثل لَحِق وأَلحق، وزلقه، وأزلقه، وقد قيل إن أراب أضعف من راب، أراب بمعنى قرّبه من أن يشك، قاله أبو زيد، وعلى التفرقة قال بشار :

---

(1) سورة الطور : الآية ٣٠.

أخوك الذى إن ربته قال إنما أرتب وإن عاتبته لان جانبه[1]

وفى الحديث «دع ما يريبـك إلى ما لا يريبـك» أى دع الفعل الذى يقربك من الشك فى التحريم إلى فعل آخر لا يدخل عليك فى فعله شك فى أنه مباح[2].

ويعنى ابن عاشور هنا بتوضيح معنى "الريب" وأصل هذه الكلمة، ويأتى بشاهد من القرآن، ويبين حركة النفس فى حال الشك وما يصاحبها من قلق غلب عليه "الريب" فصار حقيقة عرفية، ويأخذ فى شرح "رابه" دون همزة أو عند دخولها عليه، ثم يقارن بينهما من حيث الأقرب إلى كلام العرب كما ذكره أبو زيد، ويأتى ببيت بشار لتوضيح الفرق بينهما، ثم بحديث يفسر به المقصود من "الريب".

وبعد فراغه من ذلك يتناول بالتفصيل معنى "الهدى" لغويًا ويتتبع نظائره ودلالته والمنقول منه، وما استقر عليه معناه فى الشرع وأثره على المتقين.

وقوله ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ الهدى اسم مصدر الهْدى، ليس له نظير فى لغة العرب إلا سُرًى وتُقى وبُكى ولُقى مصدر لقى فى لغة قليلة، وفعله هدى هديًا يتعدى إلى المفعول الثانى بإلى، وربما تعدى إليه بنفسه على طريقة الحذف المتوسع[3].

«والهدى على التحقيق هو الدلالة التى من شأنها الإيصال إلى البغية،

---

(1) أى إن فعلت معه ما يوجب شكه فى مودتك راجع نفسه، وقال إنما قربنى من الشك و لم أشك فيه، أى التمس لك العذر.

(2) التحرير والتنوير، ج ١، ص ٢٢٢.

(3) التحرير والتنوير، ج ١، ص ٢٢٢.

وهذا هو الظاهر في معناه لأن الأصل عدم الترادف، فلا يكون هُدى مرادفاً لدلَّ، ولأن المفهوم من الهدى الدلالة الكاملة، وهذا مرافق للمعنى المنقول إليه الهدى في العرف الشرعي»[1].

«والهدى الشرعي هو الإرشاد إلى ما فيه صلاح العاجل الذي لا ينقض صلاح الآجل، وأثر هذا الهدى هو الاهتداء، فالمتقون يهتدون بهديه، والمعاندون لا يهتدون لأنهم لا يتدبرون»[2].

ويقول في "للمتقين"

«والمتقي من اتصف بالاتقاء وهو طلب الوقاية، والوقاية الصيانة والحفظ من المكروه، فالمتقي هو الحذر المتطلب للنجاة من شيء مكروه مضر، والمراد هنا المتقين لله، أي الذين هم خائفون غضبه، واستعدوا لطلب مرضاته واستجابة طلبه، فإذا قرئ عليهم القرآن استمعوا له وتدبروا ما يدعو إليه فاهتدوا»[3].

«والتقوى الشرعية هي امتثال الأوامر واجتناب المنهيات من الكبائر وعدم الاسترسال على الصغائر ظاهرًا وباطنًا أي اتقاء ما جعل الله الاقتحام فيه موجبًا غضبه وعقابه، فالكبائر كلها متوعد فاعلها بالعذاب الأليم»[4].

وعن كل من الهدى والمتقين يقول :

«والمراد من الهدى ومن المتقين في الآية معناهما اللغوي، فالمراد أن القرآن من شأنه الإيصال إلى المطالب الخيرية، وأن المستعدين للوصول به إليها

---

[1] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[2] التحرير والتنوير، ج۱ ، ص ۲۲۵.

[3] التحرير والتنوير، ج۱، ص ۲۲٦.

[4] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

هم المتقون، أى هم الذين تجردوا عن المكابرة ونزهوا أنفسهم عن حضيض التقليد للمضلين وخشوا العاقبة وصانوا أنفسهم من خطر غضب الله، هذا هو الظاهر، والمراد بالمتقين المؤمنون الذين آمنوا با لله وبمحمد وتلقوا القرآن بقوة وعزم على العمل به»[1].

وابن عاشور -كما رأينا في هذا المثال- يربط بين المعنى اللغوى والدلالة القرآنية للفظة الواحدة، ثم يمد هذا الربط [بين المعنى والدلالة] إلى المعنى الشرعى ويسهب القول فيه.

وقد سار تفسيره للألفاظ على هذا النهج، يتناول اللفظة الواحدة يبين معناها ومبناها وأصلها ودلالتها في السياق القرآنى والمعنى الشرعى لها إن كانت من الألفاظ التى تتحمل ذلك، ثم يجمع بين كل كلمتين أو أكثر فى الآية الواحدة يربط بين المراد منها جميعًا، وفى تفسيره هذا يحيط اللفظة الواحدة بكثير من الشواهد التى سبق الحديث عنها، ومهما كانت كثرة هذه الشواهد فإن جهوده اللغوية كانت ظاهرة، وكثيرًا ما كان يستقل بهذه الجهود فى تناول هذه المعانى.

ومن صور الألفاظ التى تحدث عنها فى هذا النوع من التفسير اسم المصدر وأنواع الاشتقاق المختلفة، وكون الحديث هنا عن منهجه اللغوى فحسب نكتفى ببعض ما ذكره فى الأمثلة التالية دون المقومات الأخرى.

المصدر :

ذكر في معنى "بلاغ" من قوله تعالى :

﴿هَـٰذَا بَلَـٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِۦ وَلِيَعْلَمُوٓا أَنَّمَا هُوَ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ (سورة إبراهيم : الآية ٥٢).

---

[1] التحرير والتنوير، ج١، ص ٢٢٦.

«البلاغ : اسم مصدر التبليغ، أي هذا المقدار من القرآن في هذه السورة تبليغ للناس كلهم»[1].

وفي معنى "الأمل" في قوله تعالى : ﴿ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الحجر :الآية ٣).

«والأمل : مصدر، وهو ظن حصول أمر مرغوب في حصوله مع استبعاد حصوله، فهو واسطة بين الرجاء والطمع ألا ترى قول كعب :

أرجو وآمل أن ترنو مودتها … وما أخال لا ينال منك تنويل»[2]

وفي معنى "مغرم" من قوله تعالى : ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ﴾ (سورة الطور : الآية ٤٠).

«والمغرم بفتح الميم مصدر ميمي[3] ، وهو الغُرم، وهو ما يغرض على أحد من عوض يدفعه»[4] .

و لم يذكر ابن عاشور أن المصدر من المشتقات «ويرى البصريون أن المصدر أصل المشتقات، لكونه بسيطًا، أي يدل على الحدث فقط خلاف الفعل، فإنه يدل على الحدث والزمن، أما الكوفيون فيعدون الفعل أصلاً

---

[1] التحرير والتنوير، ج ١٣، ص ٢٥٤.

[2] التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ١٤.

[3] المصدر الذي هوأصل المشتقات إنما هو المصدر غير الميمي، وأما المصدر الميمي فهو مشتق من الفعل المضارع.

[4] التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ٧٥.

انظر أمثلة أخرى :

ج ٦، ص ١٨، ٢٢، ٥٠، ج ٧، ص ٥٦، ٧٩، ٢٢٩، ٢٤٨، ج ٨، ص ٢٩٨، ج ١٦، ص ١٠، ١٦؛ ج ١٧، ص ٥٣. ج ٢٨، ص ١٤٥، ١٦٩، ج ٢٩، ص ١٦، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٣٤.

للمشتقات، لأن المصدر يجيء بعده في التصريف فيقال مثلاً : ضرب يضرب ضربًا»[1] ، وعلى ذلك يميل ابن عاشور إلى المذهب البصرى في كون المصدر أصل المشتقات، ومن ثم راح يقدمه عليها ويوضح معناه في مقدمة تفسيره اللغوى للآية.

الاشتقاق :

اعتنى ابن عاشور في تفسيره للألفاظ بالمشتقات مثل اسم الفاعل واسم المفعول وصيغ المبالغة، واعتبر المصدر هو الأصل، ويقول السيوطى عن الاشتقاق : «هو أخذ صيغة من أخرى، مع اتفاقهما معنى، ومادة أصلية، وهيئة تركيب لها، ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة، لأجلها اختلفا حروفًا أو هيئة، كضارب من ضرب، وحذر من حَذِر»[2] .

والاشتقاق على ذلك يمثل عند ابن عاشور إحدى الوسائل التى تثرى تفسيره للمفردات، ويمكن الحديث عن ذلك على النحو التالى :

أ- اسم الفاعل[3] :

ذكر في تفسير قوله تعالى : ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (سورة الأنعام : الآية ٤٥).

«والدابر اسم فاعل من دَبَره من باب كتب، إذا مشى من ورائه،

---

[1] د. رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، ص ٢٩١، مكتبة الخانجى - القاهرة، ط ٣، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

[2] المزهر في علوم اللغة، ج١، ص ٣٤٦.

وانظر د. صبحى الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص ١٧٤، بيروت، ١٩٧٠م.

[3] اسم الفاعل صفة تؤخذ من الفعل المعلوم لتدل على معنى وقع من الموصوف بها أو قام به على وجه الحدوث لا الثبوت : ككاتب ومجتهد.

والمصدر الدبور -بضم الدال- ودابر الناس آخرهم، وذلك مشتق من الدُّبر، وهو الوراء، قال تعالى : ﴿واتبِعْ أدبارهم﴾[1] فقطع الدابر كناية عن ذهاب الجميع، لأن المستأصل يبدأ بما يليه، ويذهب ليستأصل إلى أن يبلغ آخره وهو دابره، وهذا مما جرى مجرى المثل، وقد تكرر في القرآن كقوله : ﴿إن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين﴾.

ومما ينبغي ملاحظته في هذا المثال قوله «دابر الناس آخرهم، وذلك مشتق من الدبر» أي أن اسم الفاعل "دابر" مشتق من المصدر "الدبر" وهو ما يوضح أن المصدر أصل المشتقات عند ابن عاشور.

وفي قوله تعالى : ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (سورة الملك : الآية ٢٢).

قال عن المُكب والسويّ :

«والمكب : اسم فاعل من أكب، إذا صار ذاكبٌ، فالهمزة فيه أصلها لإفادة المصير في الشيء مثل همزة أقشع السحاب، إذا دخل في حالة القشع، ومنه قولهم أنفض القوم إذا هلكت مواشيهم، وأرملوا إذا فني زادهم، وهي أفعال قليلة فيما جاء فيه المجرد متعديًا والمهموز قاصرًا.

والسويُّ : الشديد الاستواء فعيل بمعنى فاعل، قال تعالى : ﴿فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾[2] ، و[أم] في قوله : "أمن يمشي سويا" حرف عطف،

---

[1] سورة الحجر : الآية ٦٥.

[2] سورة مريم : الآية ٤٣.

وهى [أم] المعادلة لهمزة الاستفهام، و[من] الأولى والثانية فى قوله "أفمن يمشى مكبًا" أو قوله "أمن يمشى سويًا" موصولتان، ومحملهما أن المراد منهما فريق المؤمنين وفريق المشركين، وقيل : اريد شخص معين أريد بالأولى أبو جهل، وبالثانية النبى صلى الله عليه وسلم، أو أبو بكر أو حمزة رضى الله عنهما»[1] .

وقد عالج ابن عاشور فى هذا المثال كلاً من "المكب" و"السوى" ويفصل القول فيهما، فذكر فى الأول حاله فى دخول الهمزة على فعله وما يفيد ذلك من معنى، وجاء بأمثلة من كلام العرب مستدلاً بها، وفى "السوى" وهو الشديد الاستواء أتى بشاهد من القرآن على ذلك، ثم أوضح المقصود بـ [أم] و[من] فى قوله تعالى "أفمن يمشى مُكبًا" و"أمن يمشى سويًا"، وبعد تناوله اللغوى هذا يذكر المراد منهما، وذلك يعنى أن التناول اللغوى للألفاظ سابق على تفسير الآية لتحقيق التكامل المرجو فيما يمكن أن يكون مقصدها.

وذكر فى تفسير قوله تعالى :

﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (سورة الذاريات : ٤٧).

«والموسع : اسم فاعل من أوسع، إذا كان ذا وسع، أى قدرة، وتصاريفه جائية من السعة، وهى امتداد مساحة المكان ضد الضيق، واستعير معناها للوفرة فى أشياء مثل الأفراد، مثل عمومها فى ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[2] ، ووفرة المال مثل ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾[3] ، وقوله : ﴿عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ﴾[4] ، وجاء فى أسمائه تعالى فى الواسع ﴿إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[5] ،

---

(1) التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٤٦.

(2) سورة الأعراف : الآية ١٥٦.

(3) سورة الطلاق : الآية ٧.

(4) سورة البقرة : الآية ٢٣٦.

(5) سورة البقرة : الآية ١١٥.

وهو عند إجرائه على الذات يفيد كمال صفاته الذاتية: الوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، والحكمة، قال تعالى : ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ ومنه قوله هنا ﴿وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (١) .

ويلاحظ هنا أيضًا قوله عن اسم الفاعل [الموسع] "وتصاريفه جائية من السعة" أى المصدر، وتحديد معناه بالتضاد، وأخذ بعد ذكر معناه الحقيقى يذكر ما استعير إليه وأنواع هذه الاستعارة مثل الوفرة فى الأفراد والوفرة فى المال، وما جاء من أسمائه تعالى وإجرائه على الذات العليا، وكانت الشواهد القرآنية المعين الأوحد على تحقيق فهم هذه الأنواع، وفى هذا المثال نرى أن التناول اللغوى الحسى سابق على انتقاله إلى دلالته.

ب - اسم المفعول (٢) :

ومن المشتقات التى استخدمها ابن عاشور فى تفسيره للألفاظ المفعول واسمه، أو المصدر الذى جاء على وزن مفعول، أو ما صيغ على مثال فعيل بمعنى مفعول، يختار من الآية اللفظة التى جاءت على هذه الهيئة وتحتاج إلى بيان ميزانها الصرفى، فيسهب فى الحديث عما اعتراها من تغيير، وحدٍّ من معناها فى كل مقام.

ومن ذلك ما ذكره فى تفسير قوله تعالى :

﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرٗا وَقَدۡ بَلَغۡتُ مِنَ ٱلۡكِبَرِ عِتِيّٗا﴾

(سورة مريم : الآية ٨).

---

(١) التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص ١٦.

وانظر أمثلة أخرى : ج ٧، ص ٣٢٢، ج ١٤، ص ٥٢، ج ٢٨، ص ١٣٣.

(٢) اسم المفعول : صفة تؤخذ من الفعل المجهول. للدلالة على حدث وقع على الموصوف بها على وجه الحدوث والتجدد، لا الثبوت والدوام. كمكتوب. وممرور به ومنطلق به.

والعُتى -بضم العين- فى قراءة الجمهور : مصدر عتا العود إذا يبس، وهو بوزن فعول أصله عُتُوو، والقياس فيه إن تصحح الواو لأنها إثر ضمة ولكنهم لما استثقلوا توالى ضمتين بعدهما واوان وهما بمنزلة -ضمتين- تخلصوا من ذلك الثقل بإبدال ضمة العين كسرة ثم قلبوا الواو الأولى ياء لوقوعها ساكنة إثر كسرة فلما قلبت ياء اجتمعت تلك الياء مع الواو التى هى لام. وكأنهم ما كسروا التاء فى عتى بمعنى اليبس إلا لدفع الالتباس بينه وبين العتو الذى هو الطغيان فلا موجب لطلب تخفيف أحدهما دون الآخر»[1] .

وهو هنا يتتبع أصل الكلمة وما حدث فى هذا الأصل من تغيير وأسبابه، والتفريق بين الهيئة التى استقرت عليهما وبين غيرها مما يشابهها أو يتفق معها فى بعض الحروف.

ومن الأمثلة التى توضح كذلك طريقة ابن عاشور فى تناوله للمفعول ما ذكره فى الآيات التالية :

﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا * فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا﴾ (سورة مريم : الآية ٢٥).

والجنى : فعيل بمعنى مفعول، أى مجتنى، وهو كناية عن حدثان سقوطه، أى عن طراوته، و لم يكن من الرطب المخبوء من قبل لأن الرطب متى كان أقرب عهدًا بنخلته كان أطيب طعمًا»[2] .

﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾ (سورة مريم : الآية ٦١).

---

(١) التحرير والتنوير، ج ١٦، ص ٧١.

(٢) التحرير والتنوير، ج ١٦، ص ٨٨.

«والوعد : هنا مصدر مستعمل في معنى المفعول. وهو من باب كسا، فالله وعد المؤمنين الصالحين جنات عدن، فالجنات لهم موعودة من ربهم»[1] .

﴿فَمَا زَالَت تِّلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّىٰ جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ﴾ (سورة الأنبياء : الآية ١٥).

«والحصيد : فعيل بمعنى مفعول، أي المحصود، وهذه الصيغة تلازم تلازم الإفراد والتذكير إذا جرت على الموصوف بها كما هنا»[2] .

﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ﴾ (سورة الملك : الآية ٥).

«والسعير : اسم صيغ على مثال فعيل بمعنى مفعول في : سعر النار، إذا أوقدها وهو لهب النار، أي أعددنا للشياطين عذاب طبقة أشد طبقات النار حرارة وتوقدًا فإن جهنم طبقات»[3] .

وهو في هذه الأمثلة يذكر المفعول ووزنه ومعناه كما في "حنيًا"، أو مصدره المستعمل في معنى المفعول وبابه ثم معناه كما في "الوعد" أو صيغته وتلازمها في الإفراد والتذكير كما في "الحصيد" أوص يغته وأصلها ومعناه كما في السعير.

---

[1] التحرير والتنوير، ج ١٦، ص ١٣٧.

[2] التحرير والتنوير، ج ١٧، ص ٢٨.

[3] التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٢٢.

وانظر أمثلة أخرى :

ج ٦، ص ٨، ٩١، ١٣١، ج ١٦، ص ٨٨، ١٥١، ١٣٧، ٢١٤، ج ١٧، ص ٢٨، ج٢٨،ص ٢٧، ج ٢٩، ص ٢٢.

صيغ المبالغة :

وهي من المشتقات التي لجأ إليها ابن عاشور في تفسيره اللغوي، يذكر اللفظة التي جاءت على هذا النحو، مثل معناها ووظيفة الحروف المزيدة على الأصل، ثم يتولى بيان المقصود منها في الآية، ومثال ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى في معنى "الاستحسار" :

﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ (سورة الأنبياء: الآية ١٩، ٢٠).

«والاستحسار : مصدر كالحسور وهو التعب، فالسين والتاء فيه للمبالغة في الوصف كالاستكبار والاستنكار والاستيخار، أي لا يصدر منهم الاستحسار الذي هو التعب الشديد الذي يقتضيه عملهم العظيم، أي لا يقع منهم ما لو قام بعملهم غيرهم لاستحسر ثقل ذلك العمل، معبّر بالاستحسار هنا الذي هو الحسور القوي لأنه المناسب للعمل الشديد، ونفيه من قبيل نفي المقيد بقيد خرج مخرج القالب في أمثاله. فلا يفهم من نفي الحسور القوي أنهم قد يحسرون حسورًا ضعيفًا.

وهذا المعنى قد يعبر عنه أهل المعاني بأن المبالغة في النفي لا في المنفي»[1].

وقد يذكر أصل اللفظة التي جاءت على إحدى صيغ المبالغة وما جاء على مثالها من كلام العرب، ويكثر من الشواهد القرآنية في معنى هذه الصيغة، ومثال ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى في معنى "الصديقة".

---

(1) التحرير والتنوير، ج ١٧، ص ٣٦.

﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (سورة المائدة: ٧٥).

«والصديقة صيغة مبالغة، مثل شريب ومسيك، مبالغة في الشرب والمسك، ولقب امرئ القيس بالملك الضليل، لأنه لم يهتد إلى ما يسترجع به ملك أبيه. والأصل في هذه الصيغة أن تكون مشتقة من المجرد الثلاثي. فالمعنى المبالغة في وصفها بالصدق، أي صدق وعدد بها، وهو ميثاق الإيمان وصدق وعد الناس، كما وصف إسماعيل -عليه السلام- بذلك في قوله تعالى:

﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ﴾[1].

وقد لقب يوسف بالصديق، لأنه صدق وعد ربه في الكف عن المحرمات مع توفر أسبابها، ومثل: أريد هنا وصفها بالمبالغة في التصديق لقوله تعالى: ﴿وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا﴾[2]، كما لقب أبو بكر بالصديق لأنه أول من صدق رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾[3] فيكون مشتقًا من المزيد»[4].

وكما في قوله تعالى في معنى كفارة:

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ

---

[1] سورة مريم: الآية ٥٤.

[2] سورة التحريم: الآية ١٢.

[3] سورة الزمر: الآية ٣٣.

[4] التحرير والتنوير، ج ٦، ص ٢٨٦.

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (سورة المائدة : الآية ٨٩).

«وقوله ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ﴾ إشارة إلى المذكور، زيادة في الإيضاح والكفارة مبالغة في كفر بمعنى ستر وأزال. وأصل الكفر -بفتح الكاف- الستر.

وقد جاءت فيها دلالتان على المبالغة هما التضعيف والتاء الزائدة، كتاء نسّابة وعلامة، والعرب يجمعون بينهما غالبًا»[1].

وفي المثالين السابقين رأينا إصرار ابن عاشور على رد اللفظة إلى أصلها، فالصديقة مشتقة من المصدر الثلاثي، والحروف الزائدة على المجرد الثلاثي تعني المبالغة في وصف السيدة العذراء بالصدق، أي صدق وعد ربها، ويأتي بالشاهد القرآني يستدل به على المعنى الذي تسعى إليه الآية، أو ما قيل في الغرض من هذه الصيغة المذكورة، كذلك في "كفّارة" وهي على فعالة من كفر بمعنى ستر وأزال، وأصلها "كفر" بفتح الكاف، وما طرأ عليها من تضعيف الفاء والتاء الزائدة تدلان على المبالغة وكان العرب يجمعون بينها.

التصريف[2] :

وهو مما لجأ إليه ابن عاشور في تناوله للألفاظ حيث يعتني باللفظة التي تحتاج إلى بيان تصريفها، ويذكر أقوال العلماء من المدارس النحوية كالبصرة

---

[1] التحرير والتنوير، ج ٧، ص ١٩.

وانظر أمثلة أخرى : ج١٥، ص ٢٨٠، ج ٢٨، ص ١٣٤.

[2] هو العلم الذي يبحث في التغيرات التي تطرأ على أبنية الكلمات وصورها المختلفة من الداخل.

والكوفة والأندلس ووجوه الخلاف التي وقعت في هذا التصريف. و يستقل هو بالقول فيه.

ومن ذلك ما ذكره في تفسير قوله تعالى :

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ﴾ (سورة المائدة : الآية ١٠١).

«و(أشياء) كلمة تدل على جمع (شيء)، والظاهر أنه صيغة جمع لأن زنة شيء (فعْل)، و(فعْل) إذ كان معتل العين قياس جمعه (أفعال) مثل بيت وشيخ. فالجاري على متعارف التصريف أن يكون (أشياء) جمعًا، وأن همزته الأولى همزة مزيدة للجمع.

إلا أن (أشياء) ورد في القرآن هنا ممنوعًا من الصرف، فتردد أئمة اللغة في تأويل ذلك، وأمثل أقوالهم في ذلك قول الكسائي : إنه لما كثر استعماله في الكلام أشبه (فعلاء)، فمنعوه من الصرف لهذا الشبه، كما منعوا سراويل من الصرف وهو مفرد لأنه شابه صيغة الجمع مثل مصابيح.

وقال الخليل وسيبويه : (أشياء) اسم جمع (شيء) وليس جمعًا فهو مثل طرفاء وحلفاء فأصله شيئاء، فالمدّة في آخره مدّة تأنيث، فلذلك منع من الصرف، وادعى أنهم صيروه أشياء بقلب مكاني. وحقه أن يقال : شيئاء بوزن (فعلاء) مضار بوزن (لفعاء)»[1].

وفي هذا المثال رد ابن عاشور أشياء إلى شيء، وذكر ميزانها الصرفي فإذا كانت اللفظة "شيء" معتلة العين كبيت وشيخ وكل منهما معتلة العين أصبح وزنهما قياسًا على "أفعال" كأبيات وأشياخ، وكذلك شيء تجمع على

---

(١) التحرير والتنوير. ج ٧. ص ٦٦

أشياء، ولكن مجيئها في هذه الآية كان ممنوعًا من الصرف، وقد راح ابن عاشور يذكر قول الكسائي "الكوفة" وقول الخليل وسيبويه [البصرة] وتعليلهم في عدم صرف "أشياء".

وذكر في قوله تعالى :

﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾(سورة الكهف:الآية ٥).

«والأفواه : جمع فم وهو بوزن أفعال، لأن أصل فم فوه بفتحتين بوزن جمل، أو فيه بوزن ريح، فحذفت الهاء من آخره لثقلها مع قلة حروف الكلمة بحيث لا يجد الناطق حرف يعتمد عليه لسانه، ولأن ما قبلها حرف ثقيل وهو الواو المتحركة فلما بقيت الكلمة مختومة بواو متحركة أبدلت ألف لتحركها وانفتاح ما قبلها فصار (فا) ولا يكون اسم على حرفين أحدهما تنوين، فأبدلت الألف المنونة بحرف صحيح وهو الميم لأنها تشابه الواو التي هي الأصل في الكلمة لأنهما شفهيتان فصار "فم" ولما جمعوه ردّوه إلى أصله»[1].

ومما ذكره عن أبي حيان "الأندلسي" ما جاء في تفسير قوله تعالى :

﴿مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾ (سورة القلم : الآية ١٢).

«والاعتداء : مبالغة في العدوان فالافتعال فيه للدلالة على الشدة والأثيم : كثير الإثم، وهو فعيل من أمثلة المبالغة قال تعالى : ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾[2]، والمراد بالإثم هنا ما يعد خطيئة وفسادًا عند أهل العقول والمروءة وفي الأديان المعروفة.

---

(1) التحرير والتنوير: ج ١٥، ص ٢٥٣.

(2) سورة الدخان : الآية ٤٣.

قال أبو حيان : وجاءت هذه الصفات صفات مبالغة ونوسب فيها فجاء "حلاف" وبعده "مهين" لأن النون فيها تواخ مع الميم، أي ميم "أثيم" ثم جاء وهماز مشاء بصفتي المبالغة، ثم جاء "مناع للخير معتد أثيم" صفات مبالغة أ.هـ.

يريد أن الافتعال في "معتد" للمبالغة[1].

ويذكر ابن عاشور في المثال السابق : إن الاعتداء "افتعال" للدلالة على الشدة، والأثيم فعيل، وهما من المبالغة، والتصريف هنا عون له في تحديد هوية اللفظة، ومن ثم تعريف المراد منها، وذكر بعد ذلك قول أبي حيان فيما جاء من صفات المبالغة في قوله تعالى : ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ * هَمَّازٍ مَّشَّاءٍ بِنَمِيمٍ﴾[2]، وما أراده من أن الافتعال في "معتد" للمبالغة.

ومما استقل بالقول فيه، ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (سورة المطففين : الآية ١، ٢، ٣).

«والاكتيال : افتعال من الكيل، وهو يستعمل في تسلم ما يكال على طريقة استعمال أفعال : ابتاع، وارتهن، اشترى، في معنى أخذ المبيع وأخذ الشيء الرهون وأخذ السلعة المشتراة، فهو مطاوع كال، كما أن ابتاع مطاوع باع، وارتهن مطاوع رهن، واشترى مطاوع شرى، قال تعالى : ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[3]. أي نأخذ طعامًا قليلاً، ثم تنوسي منه معنى المطاوعة»[4].

---

[1] التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٧٣.

[2] سورة القلم : الآية ١٠، ١١.

[3] سورة يوسف : الآية ٦٣.

[4] التحرير والتنوير، ج ٣٠، ص ١٩٠ –

وكذلك فى هذا المثال ذكر ابن عاشور وزن اللفظة المختارة وهى اكتيال على وزن افتعال وأصله من الكيل واستعماله على النحو المبين فى قوله السابق.

والتصريف عنده تتردد فيه أسماء أعلام اللغة من المدارس المختلفة، أو يعتمد فيه على جهوده اللغوية وثقافته الواسعة مستعينًا بالشواهد من القرآن فى كثير من المواطن، يختار اللفظة من الآية التى تحتاج إلى ذكر صرفها، وينفذ بعدد إلى أصلها ومعناها واستعمالاتها.

ومن خلال الصفحات السابقة وما جاء فيها من أمثلة تناول فيها ابن عاشور تفسير الألفاظ يمكن أن نحدد أهم الأسس التى قام عليها هذا التفسير على النحو التالى :

- تناول اللفظة الواحدة فى كل آية وذكر معناها الحسى، ثم ما انتقلت إليه حقيقة أو مجازًا، ثم دلالتها فى السياق أى الدلالة القرآنية لها دون الفصل بين كل ذلك.
- يتم الربط بين [المعنى والدلالة] وبين المعنى الشرعى للفظة إن كانت من الألفاظ التى تدخل تحت هذا المعنى.
- كان التناول اللفظى محاطًا بكثير من الشواهد المختلفة من قرآن وحديث وشعر وقول عالم وما شاع على ألسنة العرب وأساليبهم، وكانت الشواهد القرآنية أكثر ذكرًا من الشواهد الأخرى.

- وانظر أمثلة أخرى :

ج ٦، ص ٢٤٥، ج ١٥، ص ١٧٦، ٢٦٠، ٢٨٢، ج ١٦، ص ٧٩، ج ١٨، ص ٢٢، ج ٢٩، ص ٣٨، ج ٣٠، ص ٢٢.

- وعلى الرغم من كثرة هذه الشواهد على اختلاف ألوانها. فإن جهوده في اللغة ظاهرة، وكانت تحليلاته تحمل دقة الحس وفهم اللغة كشف بهما ألوانًا مختلفة من فصاحة اللفظة القرآنية.
- في تناوله للمصدر كان يميل إلى المذهب البصرى الذى يعتبر المصدر أصل للمشتقات.
- يمثل الاشتقاق عنده إحدى الوسائل التى تثرى تفسيره للألفاظ، وعلى ذلك يفصّل القول فيها من حيث صياغتها وأصلها ومبناها ومعناها فى أحوالها المختلفة وما توحى به اللفظة المعنية فى السياق القرآني.
- وكان التصريف عونًا له فى تعريف الحروف الزائدة على أصل الكلمة والمقصد منها، يستفيد بجهود العلماء السابقين واختلافهم، ويضيف إليها جهوده التى حملت كثيرًا من أصالة الحس ورصانة التحليل.

الإعراب :

يبدو الحرص الشديد عند ابن عاشور فى استخدام الإعراب وسيلة من وسائل تفسير الآية والكشف عن مقاصدها[1]، وقد يكون الباعث على ذلك هو إحاطة اللفظ القرآنى إحاطة تمنع الخطأ فى أدائه، واللحن فى قراءته.

وتعددت أقوال رجال المدارس النحوية المختلفة عنده، وقد يكون لكل مدرسة من هذه المدارس طابعها الذى تتميز به فى تقعيد القواعد، وتأصيل الأحكام، وقد يكون لكل نحوى منها موقفه الذى يتميز به عن غيره من النحاة أمام الشواهد القرآنية، والقراءات، والاحتجاج بالحديث النبوى، وقوانين الاطراد والعلل والأقيسة وما يتبع ذلك من اتجاهات، وقد يكون هناك اتفاق أو

---

(1) انظر الزركشى، البرهان فى علوم القرآن، ج١، ص ٣٠١، طبع الحلبى، ١٩٥٧، القاهرة.
وانظر الإتقان، ج ١، ص ٢٣٥، النوع "الحادى والأربعون" "فى معرفة إعرابه".

اختلاف بين هذه المدارس، أو بين رجال المدرسة الواحدة في بعض المسائل أو أغلبها، فإننا نجد في التحرير والتنوير استعراضًا لبعض هذه الأنشطة، وتسجيلاً لألوان من هذه الجهود التي بذلها هؤلاء النحاة ليصبح الإعراب مادة ضرورية في التفسير القرآني.

وقد رأينا في الباب الأول من هذه الدراسة عند الحديث عن مصادر النحو في "التحرير والتنوير" تعدد المدارس النحوية وأسماء أشهر رجالها التي وردت في هذا التفسير مثل مدرسة البصرة[1]، والكوفة[2] وبغداد[3]، والأندلس[4]، ومصر[5].

---

[1] وذكر ابن خلدون في مقدمته عن الإعراب : «طال الكلام في هذه الصناعة، وحدث الخلاف بين أهلها في الكوفة والبصرة المصرين القديمين للعرب، وكثرت الأدلة والحجاج بينهم، وتباينت الطرق في التعليم وكثر الاختلاف في إعراب كثير من آي القرآن باختلافهم في تلك القواعد»، ص ٧٥٥.

[2] يقول السيوطي عن هاتين المدرستين اللتين تزعمتا النحو العربي «اتفقوا على أن البصريين أصح قياسًا لأنهم لا يلتفتون إلى كل مسموع، ولا يقيسون على الشاذ، والكوفيون أوسع رواية». الاقتراح في أصول النحو، ص ١٠٠، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، ١٣١٠هـ.

وذكر الدكتور عبد الرحمن السيد : «والكوفيون قبلوا كل ما جاء عن العرب، واعتدوا به، وجعلوه أصلاً من أصولهم التي يرجعون إليها، ويقيسون عليها، لم يعنهم أن يقفوا عند ما روى لهم من نصوص يستوثقون منه، ويتبينون صحته، ويكثر سماعهم لأمثاله حتى يصبح جديرًا بالأخذ وموضع الاعتبار». مدرسة البصرة النحوية، نشأتها وتطورها، ص ١٤٥ – ١٤٦، دار المعارف – مصر، ١٣٨٨هـ – ١٩٦٨م.

[3] يقول الدكتور شوقي ضيف عن نشوء المدرسة البغدادية : «اتبع نحاة بغداد في القرن الرابع الهجري نهجًا جديدًا في دراستهم ومصنفاتهم النحوية يقوم على الانتخاب من آراء المدرستين البصرية والكوفية جميعًا». المدارس النحوية، ص ٢٤٥، دار المعارف، مصر، ط ٤.

وانظر : د. عبد الفتاح شلبي "أبو علي الفارسي"، ص ١٠٦، مطبعة نهضة مصر، القاهرة.

[4] ويقول الدكتور شوقي ضيف عن مدرسة الأندلس واتجاهها إلى المدرسة البغدادية : «أخذت دراسة النحو تزدهر في الأندلس منذ عصر ملوك الطوائف فإذا نحاتها يخالطون جميع النحاة السابقين من بصريين وكوفيين وبغداديين، وغدا هم ينتهجون نهج الآخرين من الاختيار من آراء نحاة الكوفة والبصرة». المدارس النحوية، ص ٢٩٢.

[5] ويقول عن المدرسة المصرية : «كانت في أول نشأتها شديدة النزوع إلى المدرسة البصرية، حتى إذا كان القرن الرابع الهجري أخذت مسرعة تترسم منهج المدرسة البغدادية وما شرعته من تصويب–

كما تظهر جهوده النحوية وآراؤه الشخصية في قضايا الإعراب بجوار أقوال رجال هذه المدارس، ومن أمثلة ذلك، ما ذكره ابن عاشور في تفسير الآية التالية : ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (سورة الفاتحة : الآية ٧).

«كلمة "غير" مجرورة باتفاق القراء العشرة، وهي صفة "للذين أنعمت عليهم" أو بدل منه، والوصف والبدلية سواء في المقصود، وإنما قدم في الكشاف بيان وجه البدلية لاختصار الكلام عليها ليفضي إلى الكلام على الوصفية، فيورد عليها كيفية صحة توصيف المعرفة بكلمة "غير" التي لا تتعرف، وإلا فإن جعل غير المغضوب صفة للذين هو الوجه، وكذلك أعربه سيبويه فيما نقل عنه أبو حيان، ووجهه بأن البدل بالوصف ضعيف، إذ الشأن أن البدل هو عين المبدل منه، أي اسم ذات له، يريد أن معنى التوصيف في -غير- أغلب من معنى ذات أخرى ليست السابقة، وهو وقوف عند حدود العبارات الاصطلاحية، حتى احتاج صاحب الكشاف إلى تأويل -غير المغضوب- بالذين سلموا من الغضب، وأنا لا أظن الزمخشري أراد تأويل غير، بل أراد بيان المعنى»[1].

وابن عاشور فيما ذكره هنا عن الزمخشري صاحب الكشاف "مدرسة بغداد" في تقديمه بيان وجه البدلية، وإيراده صحة توصيف المعرفة بكلمة "غير" التي لا تتعرف، وفيما نقله أبو حيان "مدرسة الأندلس" عن سيبويه "مدرسة البصرة" وما أراده الزمخشري من بيان معنى "غير" لا تأويلها، لم يكن ناقلاً فحسب، وإنما تظهر فعاليته ودرايته التامة بهذا الفن، وقد ذهب يذكر وجوه أخرى لـ "غير" من مدارس نحوية مختلفة ... قال بعد الفقرة السابقة :

- آراء المدرسة البصرية تارة، وتصويب المدرسة الكوفية تارة ثانية، مع تركهما تارة ثالثة والأخذ بآراء المدرسة البغدادية، ومع النفوذ إلى آراء حتهادية تارة أخرى». المدارس النحوية، ص ٣٧١.

(١) التحرير والتنوير، ج ١، ص ٩٥.

«فالتوصيف إما باعتبار كون الذين أنعمت عليهم ليس مرادًا بـه فريـق معين، فكان وزان تعريفه بالصلة وزان المعرف بأل الجنسية المسماة عنـد علمـاء المعانى بلام العهد الذهنـى، فكـان فـى المعنـى كـالنكرة، وإن كـان لفظـه لفـظ المعرفة لإضافته لمعرفة وهو فـي المعنـى كـالنكرة لعـدم إرادة شـيء معـين، وإمـا باعتبار تعريف غير فى مثل هذا لأن غير إذا أريد بهـا نفـى ضـد الموصـوف أى مسـاوى نقيضـه صـارت معرفـة، لأن الشـيء يتعـرف بنفـي ضـده نحـو عليـك بالحركة غير السكون، فلما كان مـن أنعـم عليـه لا يعـاقب كـان المعـاقب هـو المغضوب عليه، هكذا نقل ابن هشام عن ابـن السـراج والسـيرافى وهـو الـذى اختاره ابن الحاجب فى أماليه على قوله تعالى : ﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾[1]، ونقـل عن سيبويه أن غيرًا إنما لم تتعرف لأنها بمعنى المغاير فهى كاسـم الفـاعل وألحـق بها مثلاً وسوى وحسـب وقال إنها تتعرف إذا قصد بإضافتها الثبـوت. وكـأن مآل المذهبين واحد لأن غيرًا إذا أضيفت إلى ضد موصوفها وهو ضد واحد أى إلى مساوى نقيضه تعينـت له الغيرية فصارت صفة ثابتة له غير منتقلة، إذ غيريـة الشيء لنقيضه ثابتة له أبدًا فقولك عليك بالحركة غير السكون هـو غـير قولـك مررت بزيد غير عمرو وقوله ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ من النوع الأول».

وقد ذكـر مـا نقلـه ابـن هشـام (المدرسـة المصريـة) عـن ابـن السـراج السيرافى (المدرسة البصرية) وما اختـاره ابـن الحـاجب (المدرسـة المصريـة) فـى أماليه، كما ذكر ابـن عاشـور مـا نُقـل عـن سـيبويه، وبعـد اسـتعراضه لوجـوه الخلاف بين هؤلاء فى (غير) ينتهى إلى (وكأن مآل المذهبين واحد) وتعليله فـى ذلك أن (غير) إذا أُضيفـت إلى ضـد موصوفهـا، أى ضـد واحـد يتسـاوى فـى

---

[1] سـورة النسـاء : الآية ٩٥.

نقيضه تعينت له الغيرية، فصارت صفة ثابتة له غير منتقلة، ويوضح ذلك بهذين المثالين : فقولك (عليك بالحركة غير السكون)، هو غير قولك (مررت بزيد غير عمرو)، فالحركة ضد السكون، أو هي غير السكون، أو نقيضها تمامًا، وله صفة الثبات ولا تنتقل إلى غير هذه الصفة.

أما في المثال الثاني : فعمرو في هذا المثال لا تتحقق له الصفة الثابتة اللازمة للنقيض التام، وعلى ذلك فإن قوله تعالى : ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ من النوع الأول، لأنه مع قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ يتناقض تمامًا في المعنى المقصود.

وكان ابن عاشور في تتبعه لأقوال النحاة والمفسرين خصوصًا الزمخشري لا يني أبدًا عن إبداء رأيه في هذه الأقوال مهما كان الإجماع عليها من رجال المدرسة الواحدة، أو مع غيرها من المدارس النحوية الأخرى، مقيمًا الدليل على ما يذهب إليه من القرآن أو الشعر العربي القديم أو ما ذكره العلماء، ولم يعتمد ابن عاشور كثيرًا على أقوال النحاة ولا المفسرين في "الإعراب"، وما أتى به من هذه الأقوال كانت تجد منه معارضة في أحايين كثيرة مع تقديم الدليل على صحة ما يذهب إليه، وكان يذكر دائمًا : «والرأي عندي، وعندي، والذي أراه».

أما اعتماده الأكبر في "الإعراب" فكان على ثقافته الواسعة وعمق درايته بهذا الفن.

ومن المشكلات الإعرابية التي تعرض لها في الإعراب ما جاء في تفسير قوله تعالى : ﴿لَٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ

﴿وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (سورة النساء : الآية ١٦٢).

«وعطف "المقيمين" بالنصب ثبت في المصحف الإمام، وقرأه المسلمون في الأقطار دون نكير، فعلمنا أنه طريقة عربية في عطف الأسماء الدالة على صفات المحامد على أمثالها، فيجوز في بعض المعطوفات النصب على التخصيص بالمدح، والرفع على الاستئناف للاهتمام، كما فعلوا ذلك في النعوت المتابعة سواء كانت بدون عطف أم بعطف، كقوله تعالى : ﴿وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ﴾ إلى قوله ﴿وَالصَّابِرِينَ﴾[1]، قال سيبويه في كتابه "باب ما ينتظم في التعظيم والمدح" : وإن شئت جعلته صفة فجرى على الأول، وإن شئت قطعته فابتدأته، وذكر من قبيل ما نحن بصدده هذه الآية، فقال : «فلو كان كله رفعًا كان جيدًا، ومثله : «والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء» ونظيره قول الخرنق :

لا يبعدن قومي الذين همو   سمّ العداة وآفة الجزر

النازلـون بكـل معترك   والطيبيين معاقد الأزر

وفي رواية يونس عن العرب، برفع "النازلون" ونصب "الطيبين" لتكون نظير هذه الآية، والظاهر أن هذا مام يجرى وقوعه في القرآن في معطوفات متابعات كما في سورة البقرة، وفي هذه الآية، وفي قوله في "الصابئون في سورة المائدة"[2].

---

[1] ونصه : «ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء..». (سورة البقرة : الآية ١٧٧).

[2] التحرير والتنوير، ج ٦، ص ٢٩.

وابن عاشور -في هذا المثال- في دفاعه عن الرسم العثماني وقراءة المسلمين لأمثال هذه الآية دون نكير يأتي بآيات أخرى تدل على اضطراد هذه القراءات في القرآن الكريم عني أن ذلك كان معروفًا عند العرب حيث يمكن عطف الأسماء الدالة على صفات المحامد على أمثالها، فيجوز في بعض المعطوفات النصب على التخصيص بالمدح "أخص أو أمدح" "المقيمين"، كما يجوز أيضًا الرفع على الاستئناف "المقيمون" وذكر ما قاله سيبويه في هذا الشأن، وما استدل عليه من بيتي الخرنق السابقين، وما رواه يونس بن حبيب بشأنهما، وما جرى وقوعه في القرآن على هذا النحو.

وفي قوله تعالى :

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (سورة المائدة : الآية ٦٩).

ذكر ابن عاشور :

«موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعرابها تابع لدقة الأمرين، وإعرابها يتعقد إشكاله بوقوع قوله "الصائبون" بحالة رفع بالواو في حين أنه معطوف على اسم -إنّ- في ظاهر الكلام.

واعلم أن هذه الجملة يجوز أن تكون استئنافًا بيانيًا ناشئًا على تقدير سؤال يخطر في نفس السامع لقوله : ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ﴾[1]، فيسأل سائل عن حال من انقرضوا من أهل الكتاب قبل مجيء الإسلام، هل هم على شيء، أو ليسوا على شيء، وهل نفعهم اتباع دينهم

[1] سورة المائدة : الآية ٦٨.

أيامئذ، فوقع قوله «إن الذين آمنوا والذين هادوا» والآية جوابًا لهذا السؤال المقدر»[1].

ويجوز أن تكون هذه الجملة مؤكدة لجملة ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا﴾[2] ... إلخ، فبعد أن اتبعت تلك الجملة بما اتبعت به من الجمل عاد الكلام بما يفيد معنى تلك الجملة تأكيد للوعد، ووصلاً لربط الكلام، وليلحق بأهل الكتاب الصابئون، وليظهر الاهتمام بذكر حال المسلمين في جنات النعيم»[3].

«فالذى أراه أن يُجعل خبر "إن" محذوفًا، وحذف خبر "إن" وارد في الكلام الفصيح غير قليل، كما ذكر سيبويه في كتابه، وقد دل على الخبر ما ذكره بعده من قوله ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ .. إلخ ويكون قوله ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ عطف جملة على جملة، فيجعل ﴿الَّذِينَ هَادُوا﴾ مبتدأ، ولذلك حق رفع ما عطف عليه، وهو "والصابئون" وهذا أولى من جعل "والصابئون" مبتدأ الجملة وتقدير خبر له، أى والصابئون كذلك، كما ذهب إليه الأكثرون لأن ذلك يقضى إلى اختلاف المتعاطفات في الحكم مع إقحاف التقصى عن ذلك، ويكون قوله ﴿مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ مبتدأ ثانيًا، وتكون "من" موصولة، والرابطة للجملة بالتى قبلها محذوفًا، أى من آمن منهم، وجملة ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ﴾ خبرًا عن "من" الموصولة، واقترانها بالفاء لأن الموصول شبيه بالشرط، وذلك كثير في

---

[1] التحرير والتنوير، ج ٦، ص ٢٦٨.

[2] سورة المائدة : الآية ٦٥.

[3] التحرير والتنوير، ج ٦، ص ٢٦٨.

الكلام كقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ﴾[1] الآية، ووجود الفاء فيه يعيّن كونه خبرًا عن "من" الموصولة، وليس خبر "إنّ"[2].

وما وقع فى صدر تفسير هذه الآية هو حرص على المعنى أولاً، ثم تأتى بعد ذلك وجوه الإعراب، ويبدو ذلك فيما ذكره ابن عاشور أن تكون الجملة استئنافًا بيانيًا على تقدير سؤال عن حال من انقرضوا من أهل الكتاب قبل مجيء الإسلام، أو أن تكون هذه الجملة مؤكدة للآية السابقة لها ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا . . .﴾ على النحو الذى ذكره.

وبعد عرضه لهذين الوجهين يدلى برأيه فى جعل خبر "إن" محذوفًا وهو كما يقول : «وارد فى الكلام الفصيح غير قليل كما ذكر سيبويه فى كتابه»، وعلى الرغم مما يفضله النحاة فى الإعراب الذى لا يميل إلى تقدير محذوف فإن ما قدمه ابن عاشور فى هذا التقدير يجعل المعنى واضحًا مستقيمًا، وكان شاهده فى ذلك قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ . . . .﴾ الآية.

نخلص من ذلك إلى أن الإعراب كان عند ابن عاشور على الوجه التالى :

- فى مسائل الإعراب لم تكن استعانته بأقوال رجال المدارس النحوية المختلفة فحسب، وإنما ظهرت جهوده النحوية وآراؤه الشخصية كذلك أيضًا، وما أتى به من هذه الأقوال وجدت منه معارضة فى أحايين كثيرة مع تقديم الدليل على صحة ما يذهب إليه.

---

(1) سورة البروج : الآية ١٠.

(2) التحرير والتنوير، ج ٦، ص ٢٦٩.

- في جهوده هذه كان القرآن الكريم أبرز الشواهد التي قدمها.
- لم يكن الحديث النبوى من شواهده فى الإعراب.
- المعنى عنده مقدم عن الإعراب.
- كان ينسب القول إلى صاحبه، ولم يلجأ إلى قول مجهول ولا الروايات المتناقضة.
- دفاعه عن الرسم القرآني -فى المشكلات الإعرابية- كان ردًا للقراءات الشاذة التي خالفت هذا الرسم، ودفعًا للروايات الموضوعة للتشكيك فيه.

ثالثًا : الاستعانة بعلوم البلاغة :

كتب ابن عاشور فى المقدمة العاشرة من المقدمات التى تصدرت تفسيره تحت عنوان "في إعجاز القرآن" ما يزيد عن ثماني عشر صفحة تدور حول هذا الإعجاز وموقف المفسرين منه، وجهود البلغاء السابقين، وما استخلصه هو من آراء ونظرات، ويصعب على الدارس لهذه المقدمة أن يختار منها فقرات يمثل بها اتجاه ابن عاشور وطريقة تناوله للإعجاز القرآني، ويصعب على الدارس بعد اختياره هذا أن يترك فقرات أو يهمل ذكرها، فالمقدمة كلها بحث متكامل وبناء قائم ونتائج منسجمة مع مقدماتها، ولا يجني القارئ ثمار ذلك كله إلا بعد قراءة متأنية ومحاولات متكررة مستمرة فى الدرس والفهم.

وقد يشفع للدارس بعد اختياره لفقرات من هذه المقدمة أيًاما كانت صعوبة الاختيار أن ذكر أمثلة من تفسير الآيات الذى قام به ابن عاشور لبيان هذا الإعجاز فيه بعض ما يغني ولو من بعيد.

قال بعد أن بين طبيعة الخوض في وجوه الإعجاز القرآني وتفوق القرآن على كل كلام بليغ بما توفر له من خصائص حتى عجز السابقون واللاحقون منهم عن الإتيان بمثله، وكون القرآن المعجزة الكبرى للنبى صلى الله عليه وسلم، وكونه المعجزة الباقية والتى تحدى بها الرسول معانديه تحديًا صريحًا.

«وقد اختلف العلماء في تعليل عجزهم عن ذلك. فذهب طائفة قليلة إلى تعليله بأن الله صرفهم عن معارضة القرآن فسلبهم المقدرة، أو سلبهم الداعي، لتقوم الحجة عليهم بمرأى ومسمع من جميع العرب، ويعرف هذا القول بالصرفة، كما في المواقف للعضد، والمقاصد للتفتزاني، ولم ينسبوا هذا القول إلا إلى الأشعرى فيما حكاه أبو الفضل عياض فى الشفاء إلى النظّام والشريف المرتضى وأبي إسحق الإسفرائيين فيما حكاه عنهم عضد الدين فى المواقف، وهو قول ابن حزم، صرح به في كتاب الفصل، وقد عزاه صاحب المقاصد في شرحه إلى كثير من المعتزلة»[1].

وابن عاشور يرفض مبدأ الصرفة هذا، إذ أن تقرير هذا المبدأ يعني عدم جواز التحدى بالقرآن الكريم لكون إعجازه ليس من داخله، أو من خصائصه التي انفرد بها، وعجائبه التي تفوق بها عن سائر كلام البشر ... ويقول : «وأما الذى عليه جمهرة أهل العلم والتحقيق واقتصر أئمة الأشعرية عليه، وإمام الحرمين وعليه الجاحظ وأهل العربية كما فى المواقف، فالتعليل لعجز المتحدثين به بأنه بلوغ القرآن فى درجات البلاغة، والفصاحة مبلغًا تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثله، وهو الذى نعتمده ونسير عليه في هذه المقدمة العاشرة»[2] .

---

[1] التحرير والتنوير، ج ١، ص ١٠٣.

[2] التحرير والتنوير، ج١، ص ١٠٤.

وذكر نصير الدين الطوسي "ت ٦٧٢هـ" بإعجاز القرآن .. قيل لفصاحته، وقيل لأسلوبه، وقيل لصرفه... والكل محتمل". تجديد العقائد، ص ١٣٠، دراسة وتحقيق د. عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، ١٩٩٦.

وانظر فخر الدين محمد بن عمر الرازى "٦٠٦هـ" نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز، ص ٤، ٥، نسخة مخطوطة بتحقيق الدكتور محمد مصطفى هدارة. حيث ذهب الرازى مؤكدًا أن وجه إعجازه يكمن في فصاحته"

«وقد بدا لى دليل قوى على هذا وهو إبقاء الآيات التى نسخ حكمها وبقيت متلوة من القرآن ومكتوبة في المصاحف، فإنها لما نسخ حكمها لم يبق وجه لبقاء تلاوتها وكتبها فى المصاحف إلا ما فى مقدار مجموعها من البلاغة بحيث يلتئم منها مقدار ثلاث آيات متحدى بالإتيان بمثلها، مثال ذلك آية الوصية من سورة العقود»[1].

ويرى ابن عاشور ملاك وجوه الإعجاز راجعًا إلى ثلاث جهات أولها بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربى البليغ من حصول كيفيات في نظمه، مفيدة معانى دقيقة ونكتًا من أغراض الخاصة من بلغاء العرب مما لا يفيده أصل وضع اللغة، وثانيها : ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهودًا فى أساليب العرب، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة، وثالثها : ما أودع فيه من المعانى الحكمية والإشارات إلى الحقائق العلمية والعقلية بما لم تبلغ إليه عقول البشر فى عصر نزول القرآن وفى عصور بعده متفاوتة.

ومما قدمه ابن عاشور من تلك الوجوه التى جاءت فى القرآن الكريم وما فيه من ألوان الخطاب المعجز وأفانين البلاغة.

«وفيه التنبيه على محسن المطابقة كقوله ﴿فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾[2].

والتنبيه على ما فيه من تمثيل كقوله تعالى : ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ

---

(1) التحرير والتنوير، ج١، ص ١٠٤.

(2) سورة الحج : الآية ٤.

وانظر الزركشى : البرهان، ج٣، ص [illegible]

وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[2].

ولذلك فنحن نحاول تفصيل شيء مما أحاط به علمنا من وجوه الإعجاز، نرى من أفانين الكلام الالتفات وهو نقل الكلام من أحد طرق التكلم أو الخطاب أو الغيبة إلى طريق آخر منها، وهو بمجرده معدود من الفصاحة، وسماه ابن جني شجاعة العربية لأن ذلك التغيير يجدد نشاط السامع، فإذا انضم إليه اعتبار لطيف يناسب الانتقال إلى ما انتقل إليه صار من أفانين البلاغة، وكان معدودًا عند بلغاء العرب من النفائس، وقدجاء منه في القرآن ما لا يحصى كثرة مع دقة المناسبة في الانتقال.

وكان للتشبيه والاستعارة عند القوم المكان القصي والقدر العلي في باب البلاغة، وبه فاق امرؤ القيس ونبهت سمعته، وقد جاء في القرآن من التشبيه والاستعارة ما أعجز العرب كقوله: ﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾[3]، وقوله: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾[4]، وقوله: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾[5]،

---

(1) سورة العنكبوت: الآية ٤٣.

(2) سورة إبراهيم: الآية ٢٥.

(3) سورة مريم: الآية ٤.

وانظر التحرير والتنوير، ج١، ص ١٠٩.

وانظر د. أحمد المطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج٢، ص ١٧٠، ط١، المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(4) سورة الإسراء: الآية ٢٤.

(5) سورة يس: الآية ٣٧

وقوله : ﴿يَا أَرْضُ ابْلَعِي﴾[1] ، وقوله : ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾[2] إلى غير ذلك من وجوه البديع. ورأيت من محاسن التشبيه عندهم كمال الشبه، ورأيت وسيلة ذلك الاحتراس، وأحسنه ما وقع في القرآن كقوله تعالى : ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾[3] .

احتراس عن كراهة الطعام : ﴿وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى﴾[4] احتراس عن أن تتخلله أقذاء من بقايا نحلة.

والحديث هنا عن بعض وجوه البلاغة مثل حسن المطابقة، والالتفات، والاستعارة، ومحاسن التشبيه، ومدى اهتمام العرب بهما، وامتياز امرئ القيس فيهما، وما جاء في القرآن منهما على وجوه بديعة غير مسبوقة أسكتت الفصحاء.

ويمثل التقديم والتأخير وصياغتهما في جمل القرآن عند ابن عاشور لونًا من ألوان الإعجاز، ويأتي بمثل في هذه المقدمة، ويفصل القول فيه :

«وإن للتقديم والتأخير في وضع الجمل وأجزائها في القرآن دقائق عجيبة كثيرة لا يحاط بها وسننبّه على ما يلوح منها في مواضعه إن شاء الله. وإليك مثلاً من ذلك يكون لك عونًا على استجلاء أمثاله. قال تعالى :

---

[1] سورة هود : الآية ٤٤.

[2] سورة البقرة : الآية ١٣٨.

[3] سورة محمد : الآية ١٥.

[4] سورة محمد : الآية ١٥.

وانظر التحرير والتنوير، ج١، ص ٩٠.

﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا * لِلطَّاغِينَ مَآبًا﴾ إلى قوله : ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا * حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا﴾ إلى قوله : ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا * لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا﴾[1] ، فكان للابتداء بذكر جهنم ما يفسر المفاز في قوله : ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا﴾ أنه الجنة لأن الجنة مكان فوز. ثم كان قوله : ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا﴾ ما يحتمل لضمير (فيها) من قوله ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا﴾ أن يعود إلى ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾ وتكون (في) للظرفية المجازية أي الملابسة أو السببية أي لا يسمعون في ملابسة شرب الكأس ما يعتري شاربيها في الدنيا من اللغو واللجاج، وأن يعود إلى (مفازا) بتأويله باسم مؤنث وهو الجنة وتكون (في) للظرفية الحقيقية أي لا يسمعون في الجنة كلامًا لا فائدة فيه ولا كلامًا مؤذيًا. وهذه المعاني لا يتأتى جميعها إلا بجمل كثيرة لو لم يقدم ذكر جهنم ولم يعقب بكلمة (مفازا).

ولم يؤخر (وكأسا دهاقا) ولم يعقب بجملة ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا﴾...إلخ[2] .

فالتقديم والتأخير في هذه الآية قد أغنى عن كثير من الكلام اللذان لولاهما لطال، واحتاج الأمر إلى كثير من التفاصيل لبلوغ المعنى المقصود، وقد كان الإيجاز فن العرب الأول، والتمكن منه والقدرة عليه معيار أساسي من معايير التصرف في الكلام على وجه بليغ[3] .

---

(1) سورة النبأ : الآيات من ٢١ إلى ٣٥.

(2) التحرير والتنوير، ج ١، ص ١١١.

(3) «سأل معاوية بن أبي سفيان صحار بن عياش العبدي عن البلاغة، فأجاب صحّار : الإيجاز، فاستفسر عنه. فقال صحار : لا تبطئ ولا تخطئ». الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب "ت ٢٥٥ هـ"، البيان والتبيين، ج١، ص ٥٤، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

ويقول عن لهجات العرب ولسان قريش ومن حولها من القبائل: ومجيء القرآن بأصفى اللهجات العربية، وصراحة كلماته، ومناسبة كل كلمة لموقعها في السياق والدلالة الذاتية الكامنة فيها بحيث لا تقوم مقامها كلمة أخرى.

«وأما ما يعرض للهجات العرب فذلك شيء تفاوتت في مضماره جياد ألسنتهم، وكان المجلي فيها لسان قريش ومن حولها من القبائل المذكورة في المقدمة السادسة، وهو مما فسر به حديث: أنزل القرآن على سبعة أحرف، ولذلك جاء القرآن بأحسن اللهجات وأخفها وتجنب المكروه من اللهجات، وهذا من أسباب تيسير تلقي الأسماع له ورسوخه فيها. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾[1].

ومما أعده في هذه الناحية صراحة كلماته باستعمال أقرب الكلمات في لغة العرب دلالة على المعاني المقصودة، وأشملها لمعان عديدة مقصودة بحيث لا يوجد في كلمات القرآن كلمة تقصر دلالتها عن جميع المقصود منها في حالة تركيبها، ولا تجدها مستعملة: لا في حقائقها مثل إيثار كلمة "حرد" في قوله تعالى: ﴿وَغَدَوْا عَلَىٰ حَرْدٍ قَادِرِينَ﴾[2]، إذ كان جميع معاني الحرد صالحة للإرادة في ذلك الغرض، أو مجازات أو استعارات أو نحوها مما تنصب عليه القرائن في الكلام، فإن اقتضى الحال تصرفًا في معنى اللفظ كان التصرف بطريق التضمين وهو كثير في القرآن مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي

---

[1] سورة القمر: الآية ١٧.

[2] سورة القلم: الآية ٢٥.

﴿أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ﴾[1] فجاء فعل "أتوا" مضمنًا معنى مرّوا فعدى بحرف على؛ لأن الإتيان تعدى إلى اسم القرية والمقصود فيه الاعتبار بمآل أهلها، فإنه يقال أتى أرض بني فلان، ومر على حي كذا، وهذه الوجوه كلها لا تخالف أساليب الكلام البليغ، بل هي معدودة في دقائقه ونفائسه التي تقل نظائرها في كلام بلغائهم لعجز فطنة الأذهان البشرية عن الوفاء بجميعها[2].

وعن نظم القرآن وجمعه بين الموعظة والتشريع[3] على خلاف ما جاء من أساليب العرب ... يقول:

«نرى من أعظم الأساليب التي خالف بها القرآن أساليب العرب أنه جاء في نظمه بأسلوب جامع بين مقصديه وهما: مقصد الموعظة. ومقصد التشريع، فكان نظمه يمنح بظاهرة السامعين ما يحتاجون أن يعلموه وهو في هذا النوع يشبه خطبهم، وكان في مطاوى معانيه ما يستخرج منه العالم الخبير أحكامًا كثيرة في التشريع والآداب وغيرها، وقد قال في الكلام على بعضه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[4]، هذا من حيث ما لمعانيه من العموم والإيماء إلى الحلل والمقاصد وغيرها»[5].

---

[1] سورة الفرقان: الآية ٤٠.

[2] التحرير والتنوير، ج١، ص ١١٢.

[3] ذكر الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ الرحمن: ١، ٢.

«عدّد الله عز وعلا آلاءه فأراد أن يقدم أول شيء ما هو أسبق قدمًا من ضروب آلائه وأصناف نعمائه وهي نعمة الدين، فقدم من نعمة الدين ما هو في أعلى مراتبها وأقصى مراقيها، وهو إنعامه بالقرآن وتنزيله وتعليمه لأنه أعظم وحي الله رتبة وأعلاه منزلة، وأحسنه في أبواب الدين أثرًا، وهو سنام الكتب السماوية ومصداقها العيار عليها». تفسير الزمخشري، ج ٤، ص ٤٣.

[4] سورة آل عمران: الآية ٧.

[5] التحرير والتنوير، ج ١، ص ١١٦.

وعن ألفاظ القرآن وائتلافها، ونظام فواصله الذي لم يعرفه العرب قبل نزوله، وتميزه عن فنون القول السابقة له، وانتشاره بين القبائل لخفته على الأسماع والقلوب والألسن وتأثيره الروحاني ... يقول :

«وكان لفصاحة ألفاظه وتناسبها في تراكيبه وترتيبه على ابتكار أسلوب الفواصل العجيبة المتماثلة في الأسماع، وإن لم تكن متماثلة الحروف في الأسجاع، كان لذلك سريع العلوق بالحوافظ خفيف الانتقال والسير في القبائل، مع كون مادته ولحمته هي الحقيقة دون المبالغات الكاذبة والمفاخرات المزعومة، فكان بذلك له صولة الحق وروعة لسامعيه، وذلك تأثير روحاني وليس بلفظي ولا معنوي.

وقد رأيت المحسنات في البديع جاءت في القرآن أكثر مما جاءت في شعر العرب، وخاصة الجناس كقوله : ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[1]، والطباق كقوله : ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾[2]، وقد ألف ابن أبي الإصبع كتابًا في بديع القرآن. وصار -بمجيئته نثرًا- أدبًا جديدًا غضًا ومتناولاً لكل الطبقات، وكان لبلاغته وتناسقه نافذ الوصول إلى القلوب حتى وصفوه بالسحر وبالشعر ﴿أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ﴾[3].

---

(1) سورة الكهف : الآية ١٠٤.

(2) سورة الحج : الآية ٤.

(3) سورة الطور : الآية ٣٠.

وانظر التحرير والتنوير، ج١، ص ١١٩.

وانظر د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص ٣٠٤.

هذا بعض ما جاء في هده المقدمة.

وشأن المعجزة القرآنية ووجوه الإعجاز فيها تتعدد أسبابه ولا تنتهي عند حد، وأياما كان الكلام حولها، والدراسات التي قامت بشأنها، والجهود التي بذلها العلماء المتخصصون من أهل البلاغة كالباقلاني والرماني وعبد القاهر وعياض والسكاكي والقزويني وابن الأثير وغيرهم، أو من أهل التفسير كالزمخشري والفخر الرازي والطبرسي والألوسي وغيرهم، ومحاولاتهم الاقتراب من كشف أسرار بدائع نظم القرآن وتراكيبه المميزة عن سائر الكلام، والحقائق التي تضمنها والشرائع التي اشتمل عليها، وتأثيره في النفوس والقلوب والأسماع والأرواح.

كل ذلك وغيره يمكن اعتباره بحثًا متجددًا عن سر عظمة القرآن، حتى يمكن القول أن لكل عصر كشوفًا تضاف إلى جهود السابقين،وتهدي من بعدهم لإضافة الجديد من هذه الكشوفات.

ودليلنا على ذلك ما قدم به ابن عاشور المعجزة الخالدة في مقدمته المذكورة، حيث تناول بعض وجوه الإعجاز في الكتاب الكريم في اللفظ والمعنى والصياغة والتركيب وألوان البديع ... إلخ، ثم راح في ثنايا كتابه يذكر أقوال السابقين من أهل البلاغة والتفسير يقبل بعضها ويناقش ويرفض بعضها الآخر، ويسجل ما غفل عنه هؤلاء، ويأتي بالجديد من وجوه الإعجاز الكامنة في القرآن رافضًا مبدأ الصرفة التي قال به بعض المعتزلة وعلى رأسهم النظام الاعتزالي. وبعض الأعلام الآخرين الذين سبق ذكرهم.

وقد قرأنا في الباب الأول من هذه الدراسة بعض مصادر البلاغة في التحرير والتنوير، وقد جاء ذكر أصحاب هذه المصادر على درجات متفاوتة، وأكثر الأقوال ذكرًا في هذا التفسير كانت للجاحظ والباقلاني وعبد القاهر

الجرجاني والزمخشري، وكان للأخير نصيبًا وافرًا، يتعقب ابن عاشور أقواله، إن وافقه حينًا فهو يعارضه في أحايين كثيرة كأنه ينتظر منه الذلة الواحدة ليفتح عليه بابًا من النقد الشديد والسخرية الخاطفة.

ومما ذكره من أقوال عبد القاهر ما جاء في تفسير قوله تعالى : ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (سورة البقرة:الآية ٣٢).

«قال الشيخ في دلائل الإعجاز ومن شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه (أي أن تقع إثر كلام وتكون لمجرد اهتمام) أن تغني غناء الفاء العاطفة (مثلاً) وأن تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمرًا عجيبًا، فأنت ترى الكلام بها مقطوعًا موصولاً وأنشد قول بشار :

بكرا صاحبي قبل الهجير إن ذاك النجاح في التبكير

وقول بعض العرب :

فغنها وهي لك الفداء إن غناء الإبل الحُداء

فإنهما استغنيا بذكر إن عن الفاء،وإن خلفًا الأحمر لما سأل بشارًا لماذا لم يقل "بكرا فالنجاح في التكبير" أجابه بشار بأنه أتى بها عربية بدوية ولو قال "فالنجاح" لصارت من كلام المولدين (أي أجابه جوابًا أحاله فيه على الذوق) وقد بين الشيخ عبد القاهر سببه، وقال الشيخ في موضوع آخر ألا ترى أن الفرض من قوله "إن ذاك النجاح في التبكير" أن يبين المعنى في قوله لصاحبيه "بكرا" وأن يحتج لنفسه في الأمر بالتبكير ويبين وجه الفائدة منه أهـ»[1].

ومفاد هذا الكلام الذي ذكره عبد القاهر أن "إن" إذا جاءت كذلك

[1] التحرير والتنوير، ج١، ص ٤١٤.

"إنك أنت العليم الحكيم" وهى واقعة إثر كلام سابق فإنها تغنـى -علـى سبيل المثال- عن الفاء العاطفة، ومجيئها على هذا النحو بعد أمرًا عجيبًا حيـث يكـون الكلام بها مقطوعًا "وموصـولاً فـى آن واحـد، وعلى ذلـك جـاء قـول بشـار السابق، وإجابته لخلف الأحمر توضيح وجه الذرة فـى هـذا الاسـتعمال العربـى الخالص، وما ذكره عبد القاهر فى آخر الفقرة يقاس عليه قوله تعالى حكاية عن الملائكة "إنك أنت العليم الحكيم" فبيان وجه الفائدة من قولهم هـذا علـى هـذه الشاكلة هو إقرار بأن علمُهم مما علّمهم الله ولا علم لهم سواه.

ومما عارضه من أقوال البلاغيين ما ذكره فى تفسير قوله تعـالى : ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ (سورة فاطر ك الآية ٤٣).

«واعلم أن قوله تعالى : ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ قد جعل فى علم المعانى مثالاً للكلام الجارى على أسلوب المسـاواة دون إيجـاز ولا إطنـاب. وأول من رأيته مثّل بهذه الآية للمساواة هو الخطيب القزوينى فى الإيضاح وفى تلخيص المفتاح، وهو مما زاده علـى مـا فـى المفتـاح و لم يمثل صاحب المفتـاح للمساواة بشىء، و لم أدر من أين أخـذه القزوينـى، فـإن الشـيخ عبـد القـاهر لم يذكر الإيجاز والإطناب فى كتابه.

وإذا قد صرّح صاحب المفتاح «إن المساواة هى متعارف الأوساط وأنه لا يحمد فى باب البلاغة ولا يذم» فقدوجـب القطـع بـأن المسـاواة لا تقـع فـى الكلام البليغ بله المعجز، ومن العجيب إقـرار العلامـة التفـتزانى كـلام صـاحب تلخيص المفتاح وكيف يكون هذا من المساواة وفيه جملة ذات قصر والقصر من الإيجاز لأنه قائم مقام جملتين : جملة إثبات للمقصود، وجملة نفيـه عمـا سـواه،

فالمساواة أن يقال : يحيق المكر السيء بالماكرين دون غيرهم، فما عدل عن ذلك إلى صيغة القصر فقد سلك طريقة الإيجاز.

وفيه أيضًا حذف مضاف إذ التقدير : ولا يحيق ضر بالمكر السيء إلا بأهله، على أن فى قوله "بأهله" إيجازًا لأنه عوض عن أن يقال : بالذين تقلدوه، والوجه أن المساواة لم تقع فى القرآن وإنما مواقعها فى محادثات الناس التى لا يعبأ فيها بمراعاة آداب اللغة»[1].

ومعارضته هنا تتمثل فى جعل قوله تعالى فى علم المعانى مثالاً للكلام الجارى على أسلوب المساواة دون إيجاز ولا إطناب، وأول من مثّل بهذه الآية على المساواة هو الخطيب ...، ويتساءل ابن عاشور من أين أخذه القزوينى على الرغم من عدم ذكر عبد القاهر له، وأما عن تعريف صاحب المفتاح للمساواة "وإنه لا يحمد ولا يذم" يقول عن مضمونه ابن عاشور : لا يقع فى الكلام البليغ فما بالك لو كان معجزًا، ومن ثم يتعجب عن موافقة التفتزانى على ذلك، وراح صاحب التحرير والتنوير ينفى أن تكون فى الآية مساواة فهى ذات قصر "لا - إلا" وهو من الإيجاز لأنه يقوم مقام جملتين "إثبات ونفى"، وفيها أيضًا حذف مضاف "ولا يحيق المكر السيء إلا بأهله، فضلاً عما يعود إليه الضمير فى "بأهله".

وبلاغة القرآن تبعًا لهذا لم تشمل المساواة، فمكانها فى المحادثات التى تقع بين الناس حيث لا تراعى فيها آداب اللغة.

وفى قوله تعالى :

﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ﴾ (سورة القلم : الآية ١٦).

---

(١) التحرير والتنوير، ج ٢٢، ص ٣٣٦.

«ذكر "والخرطوم" أريد به الأنف. والظاهر أن حقيقة الخرطوم الأنف المستطيل كأنف الفيل والخنزير ونحوهما من كل أنف مستطيل، وقد خلط أصحاب اللغة في ذكر معانيه خلطًا لم تتبين منه حقيقته من مجازه.

وذكر الزمخشري في الأساس معانيه المجازية ولم يذكر معناه الحقيقي، وانبهم كلامه في الكشاف إلا أن قوله فيه : وفي لفظ الخرطوم استخفاف وإهانة، تقتضي أن إطلاقه على أنف الإنسان مجاز مرسل. وجزم ابن عطية أن حقيقة الخرطوم مخطم السبع، أي أنف مثل الأسد، فإطلاق الخرطوم على أنف الإنسان هنا استعارة كإطلاق المشفر وهو شفة البعير على شفة الإنسان، في قول الفرزدق :

فلو كنت ضبيا عرفت قرابتي ولكن زنجي غليظ المشافر»[1]

وينتقد ابن عاشور هنا أصحاب اللغة لخلطهم في ذكر معنى "الخرطوم" حتى لم تتبين الحقيقة أو المجاز من كلامهم، كما أنه يحمل على الزمخشري أنه ذكر معانيه المجازية فقط، وما أورده من هذه المعاني كان مبهمًا، وقوله في هذه المعاني ومنها معنى "الخرطوم" فيه استخفاف وإهانة، ويدل في نهاية الأمر أنه مجاز مرسل، وما جزم به ابن عطية أنه أنف مثل أنف الأسد، وعلى ذلك حين يطلق على أنف الإنسان هنا فهو استعارة كما يطلق المشفر "شفة البعير" على شفة الإنسان حين يُسخر منه أو يُذم، وذهب ابن عاشور في تأييد ذلك بقول الفرزدق.

وذكر في تفسير قوله تعالى :

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنتُمْ مُوقِنِينَ﴾ (سورة الشعراء : الآية ٢٣، ٢٤).

---

[1] التحرير والتنوير، ج ٢٩، ص ٧٧.

«وأشار صاحب الكشاف وصرح صاحب المفتاح بأن جواب موسى بما يبين حقيقة "رب العالمين" تضمن تنبيهًا على أن الاستدلال على إثبات الخالق الواحد يحصل بالنظر في السماوات والأرض وما بينهما نظرًا يؤدى إلى العلم بحقيقة الرب الواحد الممتاز عن حقائق المخلوقات.

ولهذا أتبع بيانه بقوله ﴿إِنْ كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾ أى إن كنتم مستعدين للإيقان طالبين لمعرفة الحقائق غير مكابرين، وسمى العلم بذلك إيقانًا لأن شأن اليقين بأن خالق السموات والأرض وما بينهما هو الإله لا يشاركه غيره»[1].

وهو هنا يؤيد -على غير عادته- ما قال به كل من صاحب الكشاف وصاحب المفتاح فيما ذكراه عن جواب موسى عليه السلام حين سأله فرعون عن "رب العالمين" وما جاء من معنى قوله تعالى : ﴿إِنْ كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾.

وذكر في قوله تعالى : ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (سورة النساء : الآية ٤٦).

«قال الجاحظ في كتاب البيان عند قول عوف بن عبد الله بن عتبة ابن مسعود يصف أرض نصيبك "كثيرة العقارب قليلة الأقارب" يضعون (قليلاً) في موضع (ليس)، كقولهم : فلان قليل الحياء. ليس مرادهم أن هناك حياء وإن قل : "قلت، ومنه قول العرب : قلّ رجل يقول ذلك، يريدون أنه غير موجود.

---

[1] التحرير والتنوير، ج ١٩، ص ١١٧، ١١٨.

وقال صاحب الكشاف عند قوله تعالى : ﴿أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾[1]، والمعنى نفي التذكير والقلة مستعمل في معنى النفي"، وإنما استعملت العرب القلة عوضًا عن النفي لضرب من الاحتراز والاقتصاد، فكأن المتكلم يخشى أن يتلقى عموم نفيه بالإنكار فيتنازل عنه إلى إثبات قليل وهو يريد النفي»[2].

وعلى الرغم مما يستعين به ابن عاشور من أقوال البلاغيين فيما لا يعارضهم فيه فليس هو ناقل فحسب، وإنما هو يستخلص رأيًا يضيف شيئًا، وقد لجأ هنا إلى قول الجاحظ في وضع العرب "قليلاً" مكان "ليس" ويأتي هو بمثل آخر "قلَّ رجل يقول ذلك" ويتناوله بالشرح، ثم يذكر قول صاحب الكشاف ويتناوله بالتعليق والتوضيح مبينًا علة هذا الاستعمال، بينما وقف الجاحظ والزمخشري عند ذكر السبب.

ومما تهكم به الزمخشري في الكشاف من تأويلات الروافض ينقل عنه ابن عاشور في تفسير قوله تعالى : ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (سورة النحل : ٦٨ – ٦٩).

«ومن لطيف النوادر ما في الكشاف، أن من تأويلات الروافض أن المراد بالنحل في الآية علي وآله وعن بعضهم أنه قال عند المهدي : إنما النحل

---

(١) سورة النمل : الآية ٦٢.

(٢) التحرير والتنوير. ج ٥. ص ٧٧.

بنو هاشم يخرج من بطونهم العلم، فقال له رجل : جعل الله طعامك وشرابك مما يخرج من بطون بنى هاشم، فضحك المهدى وحدث به المنصور فاتخذوه أضحوكة من أضاحيكهم»[1].

واستقل ابن عاشور كثيرًا فى بيان وجوه إعجاز القرآن سواء فى الحرف الواحد، أم اللفظة الواحدة، أم الجملة الواحدة، يبين موضع كل منهم ودوره فى مقصد الآية على طريقة العرب فى كلامهم المصفى الذى تراعى فيه آداب اللغة ومحاسنها وخلوصها من أى شوب متفوقًا عليها متحديًا لأصحابها، فيه ما فيه من حقائق وصفاء وتأثير ونقاء، ولم يطلق أحكامه دون تعريف أو تحديد، وإنما كان فى أحكامه هذه محددًا للأسباب، كاشفًا عن العلات، خبيرًا يفسر -قدر طاقته- كتاب الله وإيحاءاته النبيلة.

ومن ذلك ما ذكره فى تفسير قوله تعالى : ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ . . . .﴾ (سورة البقرة : الآية ٢٥٥).

«وجملة "له ما فى السموات وما فى الأرض" تقرير لإنفراده بالإلهية إذ جميع الموجودات مخلوقاته، وتعليل لاتصافه بالقيومية، لأن من كانت جميع الموجودات ملكًا له فهو حقيق بأن يكون قيومها وألا يهملها، ولذلك فُصِلت الجملة عن التى قبلها.

واللام للملك، والمراد بالسماوات والأرض استغراق أمكنة الموجودات، فقد دلت الجملة على عموم الموجودات بالموصول وصلته، وإذا ثبت ملكه لعموم ثبت أنه لا يشذ عن مِلكه موجود فحصل معنى الحصر،

[1] التحرير والتنوير، ج ١٤، ص ٢١٠.

ولكنه زاده توكيدًا بتقديم المسند -أى لا غيره- لإفادة الرد على أصناف المشركين، من الصابئة عبدة الكواكب كالسريان واليونان، ومن مشركي العرب، لأن مجرد حصول معنى الحصر بالعموم لا يكفي في الدلالة على إبطال العقائد الضالة، فهذه الجملة أفادت تعليم التوحيد بعمومها، وأفادت إبطال عقائد أهل الشرك بخصوصية القصر، وهذه بلاغة معجزة»[1].

والحديث هنا عن دور الحرف واللفظة والجملة.

الحرف : اللام لام الملك.

اللفظة : السماوات والأرض، واسم الموصول "ما" وصلته.

الجملة : الله لا إله إلا هو، له ما في السموات والأرض.

وتفصيل ذلك :

الحرف : قد عرفنا الغرض منه.

اللفظة : السماوات والأرض استغراق أمكنة الموجودات.

اسم الموصول "ما" وصلته

- دلالة العموم به حيث ترتب على هذه الدلالة عدم شذوذ موجود عن ملك الله تعالى ومن ثم حصول معنى الحصر.
- زيادة هذا الحصر بالتوكيد ويتمثل ذلك بتقديم المسند "أى لا غير" وما يفيده من الرد على أصناف المشركين المذكورين، وما أفادته الجملة من تعليم التوحيد بعمومها، وإبطال عقائد أهل الشرك بخصوصية القصر.

وجملة "له ما في السموات وما في الأرض" تحمل تقرير وتعليل وتوحي بالعلاقة الوثيقة بينها وبين الجملة السابقة "لا إله إلا هو" على الرغم من أنها مفصولة عنها.

---

(1) التحرير والتنوير، ج٣: ص ٢٠.

وابن عاشور هنا في هذا المثال -في حديثه عن الإعجاز القرآني- يرصد وضع الحرف واللفظة والجملة دون أن يفصل طبيعة اللغة عن دلالتها، وتوظيف اللغة على هذا النحو توظيفًا يكشف عن بعض أبعاد الآية حيث يلتئم المعنى اللغوى مع المعنى البلاغي دون استطراد أو تفريع.

ويتضح دور اللغة عنده كذلك فيما ذكره في تفسير قوله تعالى :

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (سورة النساء : الآية ٣٤).

«ومن بديع الإعجاز صوغ قوله ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ في قالب صحيح للمصدرية وللموصولية، فالمصدرية مشعرة بأن القيامية سببها تفضيل من الله وإنفاق، والموصولية مشعرة بأن سببها ما يعلمه الناس من فضل الرجال ومن إنفاقهم ليصلح الخطاب للفريقين، عالمهم وجاهلهم، كقول السموأل أو الحارثي :

مثلي إن جَهلْتِ الناس عنّا وعنهم فليس سواء عالمٌ وجهولُ

ولأن في الإتيان بـ (ما) مع الفعل على تقدير احتمال المصدرية جزالة لا توجد في قولنا : بتفضيل الله وبالإنفاق، لأن العرب يرجحون الأفعال على الأسماء في طرق التعبير»[1].

واللغة هنا هي التي تقوم ببيان وجه الإعجاز في الآية، فقوله تعالى فيها صالح لخطاب الفريقين المذكورين.

الجاهل : الخطاب فيه بالمصدرية التي تشعر أن سبب قيامية الرجال على النساء هو تفضيل من الله تعالى، وبما ينفقون من أموال عليهن.

---

[1] التحرير والتنوير، ج ٥، ص ٤٠، ٤١.

العالِم : الخطاب فيه بالموصولية التي تشعر أن سبب التفضيل بما يعلمه الناس من فضل الرجال وإنفاقهم.

كما أن إتيان (ما) مع الفعل "بما فضّل الله" إذا كان هناك تقدير للمصدرية فيه جزالة لا توجد كما لو كان القول "تفضيل الله" وبالإنفاق حيث يرجح العرب الأفعال على الأسماء في كلامهم.

. ويتضح لنا مما سبق -سواء مما ذكره ابن عاشور في المقدمة العاشرة، أو من الأمثلة التي جاءت في ثنايا تفسيره -أن الإعجاز القرآني يقوم أولاً على رفض مبدأ الصرفة، وأن هذا الإعجاز كامن في القرآن ذاته، وما جاء به من أساليب تجرى على سنن العرب في كلامهم إلا أنها أعجزت الفصحاء منهم على أن يأتوا ولو بآية من مثله في مجال التحدى والتوكيد لنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتأييد له، وقد تتضافر عوامل كثيرة في بيان وجوه الإعجاز القرآني التي تتكشف لكل عصر سابق ولاحق والتي لا تنتهي عند حد، ولكن اللغة هي أبرز هذه العوامل، فهي التي برع فيها القوم، وهي مجال التحدى، لذا لعبت الدور الأمثل عند ابن عاشور في بيان الإعجاز حيث يقوم كل من الحرف واللفظة والجملة بدوره في الأداء المعجز، ولا ينفصل أي منهم في دلالته عن الدلالات الأخرى لما تسعى إليه الآية من بيان، وكان الشعر الجاهلي عنده من المصادر الأصيلة التي أعانته على ذلك.

وابن عاشور من هذا المنطلق يمثل بحق الاتجاه العربي في بيان الإعجاز القرآني الذي يقوم على أصول عربية خالصة بعيدًا عن اتجاه المناطقة الواقع تحت تأثير المنطق أو الفلسفة.

وأيا ما كانت وجود الفائدة عنده من الاستعانة بثمرة جهود البلاغيين الذين ذكرهم خصوصًا عبد القاهر الجرجاني ونظرية النظم عنده إلا أن استقلاله وجهوده وذوقه كانوا من أنشط العوامل في هذا الميدان.

رابعًا: الاستعانة بأقوال فقهاء الأمصار في تفسير آيات الأحكام :

استعرض ابن عاشور في تفسير هذه الآيات كثيرًا من أقوال أئمة المذاهب الفقهية وأصحابهم فضلاً عن الأحاديث والآثار عن الصحابة والتابعين، وكان تفسيره للآية الواحدة زاخرًا بكثير من أقوال العلماء والفقهاء حتى كأنه لم يترك قولاً واحدًا لما ذكروه في الآية المطروحة أمامه، سواء ما أجمع عليه هؤلاء أو اختلفوا فيه.

واتخذ هذا الاستعراض أشكالاً مختلفة عند مناقشة الآراء الفقهية، فحينًا يجمع بين ما ذهب إليه أبو حنيفة ومالك والشافعي، أو أبو حنيفة وبعض فقهاء الأمصار كالليث بن سعد، وحينًا بين ما ذهب إليه مالك والشافعي دون غيرهما، أو مالك والشافعي وبعض التابعين، أو ما روى أحمد بن حنبل في مسنده وغيره من أصحاب الأئمة، وقد أخذ مالك في هذا الاستعراض نصيبًا أكثر من غيره من الفقهاء أصحاب المذاهب وأكثر مروياته عنه كان من الموطأ، ثم يليه أبو حنيفة والشافعي، وأخذ الإمام أحمد بن حنبل نصيبًا دون هؤلاء، وكان ابن عاشور غالبًا ما يعزو كل قول إلى صاحبه، أو يذكر مصدره إذا كان حديثًا أو كتابًا من كتب الفقه أو التفسير.

ومن ذلك ما ذكره في قوله تعالى :

﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ (سورة البقرة : الآية ٤١).

«ومن هنا فرضت مسألة جعلها المفسرون متعلقة بهاته الآية، وإن كان تعلقها بها ضعيفًا وهي مسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن والدين، ويتفرع عنها أخذ الأجرة على تعليم العلم، وعلى بعض ما فيه عبادة كالأذان والإمامة، وحاصل القول فيها أن الجمهور من العلماء أجازوا أخذ الأجر على تعليم

القرآن فضلاً عن الفقه والعلم. فقال بجواز ذلك الحسن وعطاء والشعبي وابن سيرين ومالك والشافعي وأحمد وأبو ثور والجمهور، وحجتهم في ذلك الحديث الصحيح عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله» وعليه فلا محل لهاته الآية على هذا المعنى عندهم بحال؛ لأن المراد بالاشتراء فيها معناه المجازى وليس في التعليم استبدال ولا عدول ولا إضاعة. وقد نقل ابن رشد إجماع أهل المدينة على الجواز ولعله يريد إجماع جمهور فقهائهم. وفي المدونة : لا بأس بالإجارة على تعليم القرآن، ومنع ذلك ابن شهاب من التابعين من فقهاء لمدينة وأبو حنيفة وإسحاق ابن راهويه وتمسكوا بالآية، وبأن التعليم لذلك طاعة وعبادة كالصلاة والصوم فلا يؤخذ عليها أجر، كذلك وبما روى عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال "دراهم المعلمين حرام" وعن عبادة بن الصامت أنه قال "علّمت ناسًا من أهل الصفة القرآن والكتابة فأهدى إلى رجل منهم قوسًا فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تسرك أن تطوق بها طوقًا من نار فاقبلها، وأجاب عن ذلك القرطبي بأن الآية محملها فيمن تعين عليه التعليم فأبى إلا بالأجر، ولا دليل على ما أجاب به القرطبي، فالوجه أن ذلك كان في صدر الإسلام وبث الدعوة فلو رخص في الأجر فيه لتعطل تعليم كثير لقلة من ينفق في ذلك لأن أكثرهم لا يستطيعه، ومحمل حديث ابن عباس على ما بعد ذلك حين شاع الإسلام وكثر حفاظ القرآن، وأقول لا حاجة إلى هذا كله لأن الآية بعيدة عن هذا الغرض كما علمت، وأجاب القرطبي عن القياس بأن الصلاة والصوم عبادتان قاصرتان، وأما التعليم مفيادة متعدية، فيجوز أخذ الأجر على ذلك الفعل وهذا الفارق مؤثر، وأما حديث أبي هريرة وحديث عبادة ففيهما ضعف من جهة إسناديهما كما بينه القرطبي، قلت: ولا أحسب الزهري يستند

لمثلهما، ولا للآية ولا لذلك القياس ولكنه رآه واجبًا فلا تؤخذ عليه أجرة، وقد أفتى متأخروا والحنفية بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن والفقه، قال في الدرر وشرحه «ويفتى اليوم بصحتها أي الإجارة لتعليم القرآن والفقه، والأصل أن الإجارة لا تجوز عندنا على الطاعات والمعاصي، لكن لما وقع الفتور في الأمور الدينية جوّزها المتأخرون» أهـ[1].

لم ير ابن عاشور في هذه الآية علاقة بينها وبين المسألة التي جعلها المفسرون متعلقة بها، وهي مسألة أخذ الأجر على تعليم القرآن والعلم وبعض ما فيه عبادة كالآذان وإمامة الصلاة. وعلى الرغم من ذلك يتناول هذه المسألة فيذكر من قال بجواز ذلك وهم الحسن وعطاء والشعبي وابن سيرين ومالك والشافعي وأحمد وأبو ثور والجمهور، وحجتهم في ذلك الحديث المذكور، وهؤلاء لا يرون أن هذه الآية لا علاقة لها بهذه المسألة المتقدمة، فالمقصود بالاشتراء معناه المجازي لا الحقيقي حيث لا استبدال ولا عدول ولا إضاعة.

وقد شغلت هذه المسألة أذهان الفقهاء والعلماء كما جاء فيما نقله ابن رشد، وما ذكره ابن عاشور من "المدونة" في جواز أخذ هذا الأجر، ومنهم من منع ذلك كابن شهاب وأبو حنيفة وإسحق بن راهويه، وما روى عن أبي هريرة وعبادة بن الصامت. .

وبعد أن ذكر ابن عاشور إنه لا دليل على ما أجاب به القرطبي وإن هذه المسألة شغلت الناس في صدر الإسلام، وقد مُنع أخذ الأجر هذا لظروف الدعوة وأحوال الناس إبّان ذلك، واستبعد أن تكون الآية المذكورة متعلقة بهذا الغرض.

---

[1] التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٦٧.

ثم يعود إلى ذكر ما أجاب بـه القرطبـي عـن القيـاس ويؤيـده، وينتقـد حديث أبي هريرة وعبادة كما بينه القرطبي، ويرفض أن يستند الزهري لمثلهمـا ولا للآية ولا لهذا القياس.

ويعود إلى ما أفتى به متأخرو الحنفية ... وينتهي إلى جواز أخذ الأجـر على تعليم القرآن والفقه.

ولا حاجة بنا إلى التذكير أن حاجة الناس وظروفهـم، وطبيعـة مـا يلـم بهم من عوامل تسمح بمضمون هذه الفتوى خصوصًا ما نعلمـه عـن كثـير مـن البلاد الإسلامية، أو التي يقيم فيها مسلمون غير الناطقة بلغة القرآن فـي حاجـة إلى دعاة متخصصين متفرغين لرسالتهم ليستطيعوا مواجهة الدعاوى التبشـيرية، أو النظريات الإلحادية، فضلاً عن المراحل التعليميـة المختلفـة فـي بـلاد الإسـلام حيث يحتاج فيهـا النشـئ والشـباب إلى رعايـة دينيـة وثقافـة إسـلامية لا يمكـن تركهما لجهـود متطوعـة بـلا ضوابـط لابـد منهـا، كمـا أن المسـاجد بمـا فيهـا المساجد التي تقام بالجهود الذاتية للجماعات أو الأفراد لابـد أن يتـولى الإمامـة والخطابة فيها من هم على دراية كافية بالعلم الدينـي الـذي يجعلهـم أهـلاً لهـذه الوظيفة يرتبطون بها دون أن تشغلهم المطالب اليومية.

ومما ذكره في تفسير قوله تعالى : ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (سـورة البقرة : الآية ١٢٤).

«وفي الآية أن المتصف بالكبيرة ليس مستحقًا لإسناد الإمامة إليه أعنـي سائر ولايات المسلمين : الخلافة والإمارة والقضاء والفتوى ورواية العلم وإمامة الصلاة ونحو ذلـك. قـال فخـر الديـن قـال لجمهـور مـن الفقهـاء والمتكلمـين

الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الإمامة له، وفي تفسير ابن عرفة تسليم ذلك، ونقل ابن عرفة عن المازرى والقرطبي عن الجمهور إذا عقد للإمام على وجه صحيح ثم فسق وجار فإن كان فسقه بكفر وجب خلعه وأما بغيره من المعاصرى فقال الخوارج والمعتزلة وبعض أهل السنة يخلع وقال جمهور أهل السنة لا يخلع بالفسق والظلم وتعطيل الحدود ويجب وعظه وترك طاعته فيما لا تجب فيه طاعة وهذا مع القدرة على خلعه فإن لم يقدر عليه إلا بفتنة وحرب فاتفقوا على منع القيام عليه وأن الصبر على جوره أولى من استبدال الأمن بالخوف وإراقة الدماء وانطلاق أيدى السفهاء والفساق في الأرض وهذا حكم كل ولاية في قول علماء السنة وما نقل عن أبي حنيفة من جواز كون الفاسق خليفة وعدم جواز كونه قاضيًا قال أبو بكر الرازى الجصاص هو خطأ في النقل»[1].

وأمر هذه "الولايات" قد شغل صفحات طويلة في تاريخ الإسلام بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، واختلف الناس حولها خصوصًا "الخلافة" ووقفت الفرق الإسلامية مواقف شتى أمامها كالشيعة والمعتزلة والخوارج وسلف الأمة وغيرهم، وقد رأينا ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية يذكر كثيرًا من الأقوال، ويستعرض بعض الآراء فيما ذكره المفسرون والفقهاء والمتكلمون وأصحاب المذاهب، ثم ينتهي إلى قول علماء السنة في أمر الخلافة موضحًا سبب ما قال به هؤلاء، وذلك -كما قلنا- كان دأب ابن عاشور في تفسير كل آية من آيات الأحكام، يجمع في تفسير كل آية منها الآراء المتفقة والمختلفة، ويستخلص منها رأيًا أو موقفًا، أو يقول برأى مستقل عن ذلك

---

[1] التحرير والتنوير، ج١، ص ٧٠٧.

جميعًا، وقد رأيناه في المثال السابق يذهب إلى تأييد ما أجمع عليه الفقهاء من أهل السنة دون تعصب أو هجوم على من خالفهم.

ذكر في تفسير قوله تعالى :

﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (سورة النساء : الآية ٢٢).

«وقد اختلف الفقهاء فيمن زنى بامرأة هل تحرم على ابنه أو على أبيه، فالذى ذهب إليه مالك فى الموطأ والشافعى : أن الزنى لا ينشر الحرمة، وهذا الذى حكاه الشيخ أبو محمد بن أبى زيد فى الرسالة، ويروى ذلك عن عكرمة عن ابن عباس، وهو قول الزهرى وربيعة، والليث. وقال أبو حنيفة، وابن الماجشون من أصحاب مالك : الزنى ينشر الحرمة. قال ابن الماجشون : مات مالك على هذا. وهو قول الأوزاعى والثورى، وقال ابن المواز : هو مكروه، ووقع فى المدونة (يفارقها) فحمله الأكثر على الوجوب، وتأوله بعضهم على الكراهة، وهذه المسألة جرت فيها مناظرة بين الشافعى ومحمد بن الحسن أشار إليها الجصاص فى أحكامه، والفخر فى مفاتيح الغيب وهى طويلة»[1].

ووجوه الخلاف هنا حول "الزنى والحرمة" فيما ذهب إليه مالك والشافعى، ما جاء فى "الرسالة" وما يروى عن عكرمة عن ابن عباس، وقول الزهرى وربيعة والليث فى أن الزنا "ينشر الحرمة"، وما قال به أبو حنيفة وابن ماجشون وقوله مات مالك على "الزنا ينشر الحرمة" فضلاً عن قول ابن المواز "هو مكروه" وما وقع فى المدونة، والأكثر على الوجوب، وما تأوله بعضهم على الكراهة، وابن عاشور بعد عرضه لكل ذلك يقول :

---

(١) التحرير والتنوير، ج ٤، ص ٢٩٠.

«والظاهر أن قوله "إلا ما قد سلف، قصد منه بيان صحة ما سلف من ذلك في عهد الجاهلية، وتعذر تداركه الآن، لموت الزوجين، من حيث إنه يترتب عليه ثبوت أنساب، وحقوق مهور ومواريث، وأيضًا بيان تصحيح أنساب الذين ولدوا من ذلك النكاح، وأن المسلمين انتدبوا للإقلاع عن ذلك اختيارًا منهم، وقد تأول سائر المفسرين قوله تعالى ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ بوجوه ترجع إلى التجوز في معنى الاستثناء أو في معنى "ما نكح" حملهم عليها أن نكاح زوج الأب لم يقرره الإسلام بعد نزول الآية، لأنه قال ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ أي ومثل هذا لا يقرر لأنه فاسد بالذات»[1].

وهو فضلاً عما ذكره المفسرون من تأويل في معنى الاستثناء أو حملهم فيما لم يقرره الإسلام في عدم صحة نكاح زوجة الأب بعد وفاته يبدى ما ظهر له من قوله تعالى ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ فالحكم كان واقعًا على ما ترتب من تقاليد في عصر الجاهلية، ومن ثم يتعذر تداركه للأسباب التي ذكرها.

وذكر في قوله تعالى : ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ (سورة الأنعام : الآية ٩٠).

«والمذاهب في هذه المسألة أربعة : المذهب الأول مذهب مالك : إن شرائع من قبلنا تكون أحكامًا لنا، لأن الله أبلغها إلينا. والحجة على ذلك ما ثبت في الصحاح من أمر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في قضية الربيع بنت النضر حين كسرت ثنية جارية عمدًا أن تكسر ثنيتها فراجعته أمها وقالت

---

(1) التحرير والتنوير، ج ٤، ص ٢٩١.

: والله لا تكسر ثنية الربيع، فقال لها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- "كتاب الله القصاص"، وليس في كتاب الله حكم القصاص في السن إلا ما حكاه عن شرع التوراة بقوله ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ إلى قوله : ﴿وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾[1].

وما في الموطأ أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال : من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها فإن الله تعالى يقول في كتابه ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[2]. وإنما قال الله حكاية عن خطابه لموسى -عليه السلام- وبظاهر هذه الآية لأن الهدى مصدر مضاف مظاهره العموم -ولا يسلم كون السياق مخصصًا له كما ذهب إليه الغزالي، ونقل علماء المالكية عن أصحاب أبي حنيفة مثل هذا. وكذلك نقل عنهم ابن حزم في كتابه الإعراب في الحيرة والالتباس الواقعين في مذاهب أهل الرأى والقياس. وفي توضيح صدر الشريعة حكايته عن جماعة من أصحابهم ولم يعينه. ونقله القرطبي عن كثير من أصحاب الشافعي. وهو منقول في كتب الحنفية عن عامة أصحاب الشافعي.

المذهب الثاني : ذهب أكثر الشافعية والظاهرية : أن شرع من قبلنا ليس شرعًا لنا. واحتجوا بقوله تعالى : ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[3]. ونسب القرطبي هذا القول لكثير من أصحاب مالك وأصحاب الشافعي.

---

(1) سورة المائدة : الآية ٤٥.

(2) سورة طه : الآية ١٤.

(3) سورة المائدة : الآية ٤٨.

الثالث : إنما يلزم الاقتداء بشرع إبراهيم -عليه السلام- لقوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾[1] و لم أقف على تعيين من نسب إليه هذا القول.

الرابع : لا يلزم إلا اتباع شريعة عيسى لأنها آخر الشرائع نسخت ما قبلها و لم أقف على تعيين صاحب هذا القول. قال ابن رشد في المقدمات : وهذا أضعف الأقوال»[2].

وهو هنا يعرض مسألة "شرائع من قبلنا تكون أحكامًا لنا" من خلال أربعة مذاهب :

الأول : عن مالك وأصحابه، والثاني : عن أكثر الشافعية والظاهرية، والثالث والرابع : لم يقف ابن عاشور على تعيين صاحبيهما، وعلى الرغم من ذلك فقد أتي بهما ليحيط الآية -على عادته- بأغلب ما قيل فيها من تفسير.

ونقول فيما جاء عن هذه المذاهب :

إن ما ثبت في الصحاح من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في قضية الربيع بنت النضر، وقوله صلى الله عليه وسلم "كتاب الله القصاص" وكتاب الله هنا هو القرآن، والمعنى العام لهذا الحديث هو العدل، وما حكاه القرآن عن شرع التوراة في قوله تعالى : ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا . . . .﴾ الآية. فالضمير في "عليهم" يعود على أتباع التوراة، وقوله عليه السلام : «من نسي الصلاة فليصلها إذ ذكرها». فالصلاة هنا هي الصلاة التي تعلمها المسلمون منه حيث يقرأون فيها بعض آي القرآن الذي نزل بعد موسى عليه السلام.

---

[1] سورة النحل : الآية ١٢٣.

[2] التحرير والتنوير، ج ٦، ص ٢٠٨.

والمذهب الثاني : وهو عن أكثر الشافعية والظاهرية أن «شرع من قبلنا ليس شرعًا لنا» وحجتهم في ذلك قوله تعالى : ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ نص صريح في تخصيص شريعة الإسلام لمن آمن وعمل بها، وهي حجة المسلمين.

والثالث فقوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ فالمقصود العام هنا هو التوحيد.

والرابع : في اتباع شريعة عيسى عليه السلام لأنها آخر الشرائع نسخت ما قبلها، كذلك الإسلام نسخ ما قبله، فضلاً عن عدم نسبة هذين المذهبين لأحد بعينه، وتضعيف ابن رشد للمذهب الرابع.

وذكر في تفسير قوله تعالى :

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة المائدة : ٣٣ - ٣٤).

«والنفي من الأرض : الإبعاد من المكان الذي هو وطنه لأن النفي معناه عدم الوجود والمراد الإبعاد، لأنه إبعاد عن القوم الذين حاربوهم. يقال: نفوا فلانًا، أي أخرجوه من بينهم، وهو الخليع وقال النابغة :

ليهن لكم أن قد نفيتم بيوتنا

أي أقصيتمونا عن دياركم. ولا يعرف في كلام العرب معنى للنفي غير هذا، وقال أبو حنيفة وبعض العلماء : النفي هو السجن. وحملهم على هذا التأويل

البعيد التفادى من دفع أضرار المحارب عن قوم كان فيهم بتسليط ضره على قوم آخرين وهو نظر يحمل على التأويل، ولكن قد بين العلماء أن النفـى يحصـل بـه دفع الضر لأن العرب كانوا إذا أخرج أحد مـن وطنـه ذل وحصـدت شـوكته، قال امرؤ القيـس :

به ذئب يعوى كالخليج المعيل

وذلك حال غير مختص بالعرب فإن للمرء فى بلده وقومه من الإقدام ما ليس له فى غير بلدة.

على أن من العلماء من قال : ينفون إلى بلد بعيد منحاز إلى جهة بحيث يكون فيه كـالمحصور. قـال أبـو الزنـاد : كـأن النفـى قديمًـا إلى (دهلـك) وإلى (باضع) وهما جزيرتان فى بحر اليمن»[1].

واللغة هنا كانت عونًا له فى استنباط معنى النفى، وهو عدم الوجـود، والمراد: الإبعاد جزاء لمن يحاربون الله ورسوله، وما قال بـه أبـو حنيفـة وبعـض العلماء إنه السـجن دفعًـا للضـر الـذى يسـببونه هـؤلاء إذا نفـوا إلى ديـار قـوم آخرين، وذلك ما حملهم على هذا التأويل، ومن ثم ذهـب ابـن عاشـور يذكـر أقوالاً أخرى على لسان فقهاء آخرين، والنفى يحصل به دفـع الضـر علـى عـادة العرب، وإن ذلك أمر غير مختص بالعرب، فالمنفى أو المستبعد إلى غـير ديـاره لا يملك الفعل أو القول الحر، أما ما ذكره عن بعض العلماء "ينفون إلى بلد بعيد"، وقول أبى الزناء "كان النفى قديمًا إلى دهلك" فهو إصرار من المفسر على المعنى اللغوى للنفى كما عرفه العرب من كلامهم، وتقريره لما ذهب إليـه أبـو حنيفـة وبعض العلماء كان تقديرًا للبواعث فحسب.

---

[1] التحرير والتنوير، ج ٦، ص ١٨٤.

وابن عاشور المالكي المذهب لم يقف تفسيره لآيات الأحكام على أقوال رجال هذا المذهب، وإنما كان يستعين بكل قول من المذاهب الفقهية الأخرى فيما يناسب الآية، ولا يمنع ذلك من نصرته للمذهب المالكي مع ذكر من قال بذلك الحكم من الصحابة والتابعين على طريقة مالك في استنباط الأحكام وقواعده ومنها "عمل أهل المدينة".

خامساً : الاستعانة بأقوال الفلاسفة وعلماء الهيئة :

وهي من الوسائل التي استخدمها ابن عاشور في التفسير بالرأي، يستعين بها أحيانًا في الحدود التي ذكرها في المقدمة الرابعة ... قال:

«الحكمة وإن كانت علمًا اصطلاحيًا وليس هو تمام المعنى للآية إلا أن معنى الآية الأصلي لا يفوت، وتفاريع الحكمة تعين عليه، وكذلك أن تأخذ من قوله تعالى : ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[1] تفاصيل من علم الاقتصاد السياسي، وتوزيع الثروة العامة، وتعلل ذلك مشروعية الزكاة والمواريث والمعاملات المركبة من رأس المال وعمل على أن ذلك تومئ إليه الآية إيماء»[2].

أي أن هذه الأقوال، لا تعني وحدها المقصود من الآية، وإنما هي تعين على فهمه، أو تشير إليه على نحو من الأنحاء، كما في الآية المذكورة في الفقرة السابقة، ولكن يبقى المعنى الأصلي من عمل المفسرين، ويقول عن بعض العلوم الأخرى : «وإن بعض مسائل العلوم قد تكون أشد تعلقًا بتفسير آي القرآن كما تفرض مسألة كلامية لتقرير دليل قرآني مثل برهان التمانع لتقرير معنى قوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[3]، وكتقرير مسألة المتشابه

---

[1] سورة الحشر : الآية ٧.

[2] التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٣.

[3] سورة الأنبياء : الآية ٢٢.

ـحقيق معنى، نحو قوله تعالى : ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾[1] فهذا كونه من آيات التفسير واضح، وكذا قوله تعالى : ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾[2] . فإن القصد منه الاعتبار بالحالة المشاهدة، فلو زاد المفسر ففصّل تلك الحالة وبيّن أسرارها بما هو مبيّن في علم الهيأة كان قد زاد المقصد خدمة، وإما على وجه التوفيق بين المعنى القرآني وبين المسائل الصحيحة من العلم، حيث يمكن الجمع، وإما على وجه الاسترواح من الآية كما يؤخذ من قوله تعالى : ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ﴾[3] أن فناء العالم يكون بالزلازل، ومن قوله : ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾[4] الآية أن نظام الجاذبية يختل عند فناء العالم»[5] .

ويعني ذلك أن هناك صنف من العلوم يمكن الاستفادة منه في تفسير بعض الآيات خصوصًا المتصلة بمسائل الكلام أو علم الهيئة، فإذا لجأ المفسر إلى ذلك زاد من الأضواء التي تكشف عن قصد الآية، أو قد يكون غرض المفسر التوفيق بين المعنى القرآني وما صح من مسائل العلوم التي تتصل بمظاهر الكون، أو يكون للاسترواح أي اطمئنان القلب أن يكون ذلك من المعاني التي تحتملها الآية، ومن ثم يضع ابن عاشور شرطًا أساسيًا لاستعانة المفسر بمثل هذه العلوم.

---

(1) سورة الذاريات : الآية ٤٧.

(2) سورة ق : الآية ٦.

(3) سورة الكهف : الآية ٤٧.

(4) سورة التكوير : الآية ١.

(5) التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٣.

«وشرط كون ذلك مقبولاً أن يُسلك فيه مسلك الإيجاز، فلا يُجتلب إلا الخلاصة من ذلك العلم، ولا يصير الاستطراد كالغرض المقصود له، لئلا يكون كقولهم السيُّ بالسيِّ يذكر»[1] . أي يجلب المفسر خلاصة النافع المفيد من هذه العلوم، ولا يكون الاستطراد مسلكه لتبقى له صفته الأولى كمفسر.

ومن وجوه الخلاف التي وقعت بين جماعة من العلماء في تفسير القرآن بعلوم الحكمة ذكر ابن عاشور :

«فأما جماعة منهم فيرون من الحسن التوفيق بين العلوم غير الدينية وآلاتها وبين المعاني القرآنية، ويرون القرآن مشيرًا إلى كثير منها، قال ابن رشد الحفيد في فصل المقال : «أجمع المسلمون على أن ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، والسبب في ورود الشرع بظاهر وباطن هو اختلاف نظر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق»[2] .

ويقول عن ابن عربي :

«وذهب ابن عربي في العواصم إلى إنكار التوفيق بين العلوم الفلسفية والمعاني القرآنية، ولم يتكلم على غير هاته العلوم، وذلك على عادته في تحقير الفلسفة لأجل ما خولطت به من الضلالات الاعتقادية، وهو في ذلك مستخف بالحكماء»[3] .

ثم يفصل القول في الحاجة إلى العلوم التي لها علاقة بالقرآن الكريم وحاجة المفسر إليها :

---

[1] السي بمسين : مهملة مكسورة وتحتية مشددة، والنظير والمثيل. وانظر التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٣.

[2] التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٣.

[3] التحرير والتنوير، ج ١، ص ٤٥.

«وأنا أقول : إن علاقة العلوم بالقرآن على أربع مراتب :

الأولى : علوم تضمنها القرآن كأخبار الأنبياء والأمم، وتهذيب الأخلاق والفقه والتشريع والاعتقاد والأصول والعربية والبلاغة.

الثانية : علوم تزيد المفسر علمًا كالحكمة، والهيأة وخواص المخلوقات.

الثالثة : علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق.

الرابعة : علوم لا علاقة لها به إما لبطلانها كالزجر والعيافة والميثرلوجيا، وإما لأنها لا تعين على خدمته كعلم العروض والقوافي[1].

وهو في هذه الأطر التي حددها في قوله هذا قد استعان بما تضمنه القرآن من علوم وذهب يفسر آياته ويبين مقاصدها، وقد رأينا ذلك فيما مر بنا من صفحات، ومن علوم الحكمة والهيأة وخواص المخلوقات راح يستعين ببعض مسائلها دون استطراد وفي الحدود التي رسمها، كما أن العلوم التي أشار إليها القرآن، أو جاءت مؤيدة له، فقد حوى تفسير التحرير والتنوير الكثير منها في المواطن التي تناسبها دون حشر أو إقحام، أما العلوم التي ذكرها في "المرتبة الرابعة" فلم يلجأ إليها، أو استعان بها في تفسيره، فهي كما يقول إما باطلة، أو لا تعين على خدمة القرآن الكريم.

ومما ذكره ابن عاشور من أقوال في معنى "العبادة ومراتبها" من كلام الإمام الفخر الرازي والشيخ الرئيس ابن سينا في تفسير قوله تعالى : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (سورة الفاتحة : الآية ٥).

«قال الفخر "مراتب العبادة ثلاث : الأولى أن يعبد الله طمعًا في

---

[1] التحرير والتنوير، ج١، ص ٤٥.

الثواب وخوفًا من العقاب وهي العبادة، وهي درجة نازلة ساقطة لأنه جعل الحق وسيلة لنيل المطلوب، والثانية أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته والانتساب إليه بقبول تكاليفه وهي أعلى من الأولى إلا أنها ليست كاملة لأن المقصود بالذات غير الله. الثالثة أن يعبد الله لكونه إلهًا خالقًا مستحقًا للعبادة وكونه هو عبد إله، وهذه أعلى المقامات وهو المسمى بالعبودية أهـ.

قلت و لم يسم الإمام المرتبة الثالثة باسم، والظاهر أنها ملحقة في الاسم بالمرتبة الثالثة أعني العبودية لأن الشيخ ابن سينا قال في الإشارات «العارف يريد الحق لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئًا على عرفانه وتقيده له فقط ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبه أهـ فجعلها حالة واحدة»[1].

وفي حقيقة "الفطرة" ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الروم: الآية ٣٠).

«وقد بيّن أبو علي ابن سينا حقيقة الفطرة في كتابه "النجاة" فقال «ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل، لكنه لم يسمع رأيًا، و لم يعتقد مذهبًا، و لم يعاشر أمة و لم يعرف سياسة، ولكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الحالات، ثم يعرض على ذهنه شيئًا ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشك فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة، وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق، إنما الصادق فطرة القوم

---

[1] التحرير والتنوير. ج١، ص ١٨٠

التي تسمى عقلاً، وأما فطرة الذهن بالجملة، فربما كانت كاذبة، وإنما يكون هذا الكذب في الأمور التي ليست محسوسة بالذات بل هي مبادئ للمحسوسات.

فالفطرة الصادقة هي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجبت التصديق بها : إما شهادة الكل مثل : أن العدل جميل وإما شهادة الأكثر، وإما شهادة العلماء أو الأفاضل منهم، وليست الذائعات من جهة ما هي ذائعات مما يقع التصديق بها في الفطرة، فما كان من الذائعات ليس بأوّلي عقلي ولا وهمي فإنها غير فطرية، ولكنها متقررة عند الأنفس لأن العادة مستمرة عليها منذ الصبى وربما دعا إليها محبة التسالم والاصطناع المضطر إليهما الإنسان»[1]، أو شيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستئناس[2]، أو الاستقراء الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق لأن يكون حقًا صرفًا فلا يفطن لذلك الشرط ويؤخذ على الإطلاق أهـ»[3].

وفي معنى الجمال والحب، ذكر في قوله تعالى :

﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (سورة آل عمران : الآية ٣١).

ولم يستطع الفلاسفة توضيح علة ملاءمة بعض ما يعبر عنه بالجمال للنفوس : ككون الذات جميلة أو قبيحة الشكل، وكون المربع أو الدائرة حسنا

---

[1] وهذا ما أشار إليه قوله تعالى : ﴿وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (سورة العنكبوت : الآية ٢٥).

[2] قال تعالى حكاية عن قوم كذبوا الرسل ﴿تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ (إبراهيم : ١٠).

[3] التحرير والتنوير، ج ٢١، ص ٩٠.

لدى النفس، والشكل المختل قبيحًا، ومع الاعتراف باختلاف الناس في بعض ما يعبر عنه بالجمال والقبح كما قال أبو الطيب:

ضروب الناس عشاق ضروبا

وأن بعض الناس يستجيد من الملابس ما لا يرضى به الآخر، ويستحسن من الألوان ما يستقبحه الآخر، ومع ذلك كله فالمشاهد أن معظم الأحوال لا يختلف فيها الناس السالمو الأذواق.

فأما المتقدمون فقال سقراط: سبب الجمال حب النفع، وقال أفلاطون: «الجمال أمر إلهي أزلي موجود في عالم غير قابل للتغير، قد تمتعت الأرواح به قبل هبوطها إلى الأجسام فلما نزلت إلى الأجسام صارت مهما رأت شيئًا على مثال ما عهدته في العوالم العقلية، وهي عالم المثال مالت إليه لأنه مألوفها من قبل هبوطها». وذهب الطبائعيون إلى أن الجمال شيء ينشأ عندنا عن الإحساس بالحواس، ورأيت في كتاب جامع أسرار الطب للحكيم عبد الملك بن زهر القرطبي «العشق الحسي إنما هو ميل النفس إلى الشيء الذى تستحسنه وتستلذه، وذلك أن الروح النفساني الذى مسكنه الدماغ قريب من النور البصرى الذى يحيط بالعين ومتصل بمؤخر الدماغ وهو الذكر، فإذا نظرت العين إلى الشيء المستحسن انضم النورى البصرى وارتعد فبذلك الانضمام والارتعاد يتصل بالروح النفساني فيقبله قبولاً حسنًا ثم يودعه الذكر فيوجب ذلك المحبة، ويشترك أيضًا بالروح الحيواني الذى مسكنه القلب لاتصاله بأفعاله في الجسد كله فحينئذ تكون الفكرة والهم والسهر»[1].

رأينا في المثال الأول من الأمثلة السابقة عند تفسير قوله تعالى:

---

[1] التحرير والتنوير، ج٣، ص ٢٢٦.

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ما ساقه ابن عاشور من قول الإمام الفخر الرازي في مراتب العبادة، وما ذكره الشيخ الرئيس ابن سينا في المرتبة الثالثة من هذه المراتب.

وفي المثال الثاني كان حول حقيقة الفطرة التي فطر الله الناس عليها كما ذكرها بشيخ الرئيس.

وفي المثال الأخير رأينا اختلاف الحكماء كسقراط وأفلاطون في أمر الجمال ومذاهب الناس في رد أسبابه إلى أصول متباينة عندهم، أو نشأته كما عند الطبائعيين، أو تعريف العشق الحسي كما جاء عند عبد الله بن زهر القرطبي في كتابه جامع أسرار الطب.

وكل تلك الأقوال قد تلقي ضوءًا على معنى اللفظة من الآية "العبودية، الفطر، الجمال، الحب أو العشق"، ومعاني تلك الألفاظ قد شغلت الحكماء طويلاً، وذهب كل منهم مذاهب مختلفة في تحديد مراميها أو دلالاتها، وحين ينقل ابن عاشور هذه الأقوال كان ذلك في دائرة الاستفادة منها، تعينه في تعميق معنى اللفظة لا معنى الآية، حيث يبقى هذا المعنى للمفسر، يقترب منه بأدواته المختلفة، ويحيطه بما يستطيعه منها دون أن تنفرد أقوال الحكماء بمعنى الآية أو تطغى عليه.

ومن علوم الهيئة وخواص المخلوقات، وهي من علوم المرتبة الثانية التي صنفها ابن عاشور على هذا النحو، كذا من العلوم التي أشار إليها القرآن الكريم، أو جاءت مؤيدة له والمصنفة عند ابن عاشور في المرتبة الثالثة ... ذكر في تفسير قوله تعالى : ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة : الآية ٢٩).

«وقد عد الله تعالى في هذه الآية وغيرها السماوات سبعًا، وهو أعلم بها والمراد منها، إلا أن الظاهر الذى دلت عليه القواعد العلمية أن المراد من السموات الأجرام العلوية العظيمة، وهى الكواكب السيارة المنتظمة مع الأرض في النظام الشمسى، ويدل لذلك أمور، أحدهما : أن السموات ذكرت فى غالب مواضع القرآن مع ذكر الأرض، وذكر خلقها هنا مع ذكر خلق الأرض، فدل على أنها عوالم كالعالم الأرضى، وهذا ثابت للسيارات، ثانيها : أنها ذكرت مع الأرض من حيث إنها أدلة بديع صنع الله تعالى، فناسب أن يكون تفسيرها تلك الأجرام المشاهدة للناس المعروفة للاسم الدال نظام سيرها وباهر نورها على عظمة خالقها، ثالثها : أنها وصفت بالسبع، وقد كان علماء الهيئة يعرفون السيارات السبع من عهد الكلدان وتعاقب علماء الهيئة من ذلك العهد إلى العهد الذى نزل فيه القرآن فما اختلفوا فى أنها سبع، رابعها : أن هاته السيارات هى الكواكب المنضبط سيرها بنظام مرتبط مع نظام سير الشمس والأرض، ولذلك يعبر عنها علماء الهيئة المتأخرون بالنظام الشمسى، فناسب أن تكون هى التى قرن خلقها بخلق الأرض، وبعضهم يفسر السموات بالأفلاك، وهو تفسير لا يصح لأن الأفلاك هى الطرق التى تسلكها الكواكب السيارة فى الفضاء، وهى خطوط فرضية لا ذوات لها فى الخارج»[1].

وما ذكره ابن عاشور فى هذه الفقرة يعد مما أشار إليه القرآن الكريم أو يتفق معه، وابن عاشور يلجأ إلى توضيح ذلك من خلال صياغة القرآن لهذه الحقائق، أو ما وصفه بها، واتفاق العلماء إلى عصر نزوله حولهما، وقد رفض ابن عاشور تفسير بعض العلماء أن السموات هى الأفلاك، وتعليله فى هذا الرفض أن السموات غير الأفلاك، فهى الطرق التى تسلكها الكواكب السيارة

---

(1) التحرير والتنوير، ج١، ص ٣٨٥ - ٣٨٦.

فى الفضاء، وذكر فى هامش الصفحة نفسها : «إن علماء الهيئة يقسمون الأجرام العلوية أقسامًا : الأول الشموس، وهى شمس عالمنا هذا، وهنالك شموس أخرى يعبّر عنها بالثوابت، وهى لبعدها الشاسع عنا لم يتيسر ضبط سيرها، ويعبر عن كل شمس بأنه الجرم المركزى، لأنه تتبعه سيارات تدور حوله، الثانى : السيارات وهى الكواكب التى تدور حول الشمس وتستمد نورها من نور الشمس وهى : نبتون، أورانوس، زحل، المشترى، المريخ، الأرض، الزهرة، عطارد. الثالث : نجميات وهى سيارات صغيرة واقعة بين فلكى المريخ والمشترى، الرابعة : الأقمار وهى توابع للسيارات تدور حول واحد من السيارات وهى واحد تابع للأرض وأربعة للمشترى وثمانية لزحل وأربعة لأ,رانوس وواحد لنبتون، ويعبر عن هذا المجموع بالنظام الشمسى لأن جميع حركاته مرتبطة بحركة الشمس»[1].

وقد وضع هذه الفقرة فى هامش الصفحة زيادةً فى توضيح المقصود من الأجرام السماوية، ولكون أقوال العلماء فى ذلك التقسيم ليس مما تسعى إليه الآية ولا هو من تفسيرها، ويؤكد ابن عاشور بعد ذلك ما جاء به القرآن وما يؤيده العلماء.

«هذا وقد ذكر الله تعالى السموات سبعًا هنا وفى غير آية، وقد ذكر العرش والكرسى مما يدل على أنهما محيطان بالسموات، وجعل السموات كلها فى مقابلة الأرض، وذلك يؤيد ما ذهب إليه علماء الهيئة من عد الكواكب السيارة تسعة، وهذه أسماؤها على الترتيب فى بُعدها عن الأرض : نبتون، أورانوس، زُحل، المشترى، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، بلكان»[2].

---

[1] التحرير والتنوير، ج١، ص ٣٨٦.

[2] التحرير والتنوير، ج١، ص ٣٦٦.

ويقول أيضًا :

«والأرض في اصطلاحهم كوكب سيار، وفي اصطلاح القرآن لم تُعد معها، لأنها التي منها تنظر الكواكب وعُد عوضًا عنها القمر، وهو من توابع الأرض فعدُّه معها عوض عن عد الأرض تقريبًا لأفهام السامعين. وأما الثوابت فهي عند علماء الهيئة شموس سابحة في شاسع الأبعاد عن الأرض، ولعل الله لم يجعلها سماوات ذات نظام كنظام السيارات السبع، فلم يعدها في السموات، أو أن الله إنما عدّلنا السموات التي هي مرتبطة بنظام أرضنا»[1] .

وهو في ذلك لم يسلم بكل ما قاله علماء الهيئة، فأسرار الكون البعيد مازال أغلبها غامضًا عن العقول، بعيدًا عن أدوات العلم أو مناهجه، والأبعاد التي أشارت إليها الآية أكثرها لم يقترب منها العقل الإنساني، وما قرّبه الله إلى أفهامنا إنما هو حث على التدبر والتصديق.

---

(1) التحرير والتنوير. ج١. ص ٣٦٦.

الباب الرابع

موقف الطاهر بن عاشور من المذاهب الاعتقادية

تقديم:

لم يتعرض أحد من المفسرين - على الرغم من اختلاف منازعهم في التفسير- إلى هذه الكثرة من المذاهب الاعتقادية المختلفة كما تعرض لها ابن عاشور في تفسيره.

من هذه المذاهب التي تعرض لها: التصوف والاعتزال والجبرية والشيعة والخوارج، وكلها فرق تدور في دائرة الإسلام، والبهائية وهي خارجة عنه.

وقد تناول في هذا الاستعراض أبرز قضايا كل مذهب، وقد يتفق معه أحيانًا، أو يختلف معه أحيانًا أخرى، وهو في اتفاقه معه يستعين ببعض أقوال رجاله، كما فعل مع المتصوفة والمعتزلة، غير أنه في اختلافه لا يسعى إلى مناصرة مذهبه السُّني فحسب، بل نجده يوفر جهدًا واسعًا من المعارف والتحليلات التي تهمد تمهيدًا حرًا للإقناع والإنصاف، أما البهائية فقد وقف منها موقف المعارضة التامة وأخرج متبعيها عن حوزة الإسلام.

وقد رأينا أن نقدم نبذة عند الحديث عن كل مذهب -إذا لزمت الضرورة- تبين أهم أسسه التي يقوم عليها واتجاهاته التي يسعى إليها دون إطالة لا يستفاد منها، ومن ثم إحالة القارئ -في بعض المواضع- إلى المصادر المعتبرة عند أصحاب المذهب إذا شاء المزيد.

أولاً: التصوف:

يقول الغزالى عن خواص الصوفية:

«إن أخص خواصهم مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق[1] والحال [2] وتبدل الصفات، وكم من الفرق بين أن تعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابها وشروطها، وبين أن تكون صحيحًا وشبعان»[3]، ويقول عن هؤلاء المتصوفة وهو يتحدث عن سيرته وسبيله إليهم.

«علمت أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا مالا سبيل إليه بالسماع والعلم، بل بالذوق والسلوك»[4] .

---

[1] الذوق فى معرفة الله: عبارة عن نور ربانى عرفانى، يقذفه الحق بتجليه فى قلوب أوليائه، فيفرقون بواسطته بين الحق والباطل دون أن يعتمدوا فى ذلك التفريق على كتاب أو غيره.

انظر: كمال الدين عبد الرازق القاسانى "من صوفية القرن الثامن الهجرى"، اصطلاحات الصوفية، تحقيق الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر، ص ١٦٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١م.

[2] الحال عند الصوفية: معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب، أو حزن، أو قبض، أو بسط، ويزال الحال بظهور صفات النفس، فإذا دام وصار ملكًا يسمى مفاجأة، فالأحوال مواهب، والمقومات مكاسب، فالأولى تأتى بعين الجود، والثانية يبذل المجهود. انظر المصدر السابق ص ٦٢.

[3] أبو حامد الغزالى "ت ٥٠٥هـ" المنقذ من الضلال ص ١٣٢ حققه وقدمه له د. جميل صليبا، ود. كمال عياد، دار الأندلس بيروت – لبنان ط ٨.

والتصوف عند الغزالى: "هو عبارة عن تجرد القلب لله تعالى واستحقار ما سوى الله، وحاصلة يرجع إلى عمل القلب والجوارح" إحياء علوم الدين ج ٦ ص ١٠٨٩ دار الشعب.

انظر كتاب التعريفات، على بن محمد الشريف الجرجانى "ت ٨١٦هـ" مكتبة لبنان – بيروت ١٩٦٩م.

[4] أبو حامد الغزالى، المنقذ من الضلال، ص ١٣٣.

وفي رواية عن سهل التستري" ت ٢٨٢هـ" يذكر فيها أصول المتصوفة: "أصولنا سبعة أشياء: التمسك بكتاب الله، والاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم".

وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة وأداء الحقوق"[١].

وفي معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "اطلبوا العلم ولو بالصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم"[٢].

ذكر أبو طالب مكي: "طلب علم القلوب، ومعرفة الخواطر وتفصيلها فريضة لأنها رسل الله تعالى إلى العبد، ووسواس العدو والنفس، فيستجيب لله تعالى بتنفيذ ما سنه إليه، وفيها ابتلاء الله تعالى للعبد، واختيار تقتضيه مجاهدة النفس في نفسها، ولأنها أول النية التي هي أول العمل، وعنها تظهر الأفعال، وعلى قدرها تضاعف الأعمال"[٣].

---

[١] أبو عبد الرحمن السلمي " ولد ٤١٢هـ" طبقات الصوفية ص ٢٢٠ تحقيق نور الدين شريبة. مطابع دار الكتاب العربي القاهرة ١٣٧٢هـ - ١٩٧٣م.

[٢] جاء في سنن ابن ماجة: "حدثنا هشام بن عمار: حدث حفص بن سليمان، ثنا كثير بن شنظير، عن محمد بن سرين عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "طلب العلم فريضة على كل مسلم، وواضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ والذهب"

وذكر المعلق: في الزوائد اسناده ضعيف لضعف حفص بن سليمان، وقال السيوطي: "سئل الشيخ محي الدين النووي رحمه الله تعالى عن هذا الحديث، فقال: أنه ضعيف أي سندًا، وإن كان صحيحًا، أي معنى، وقال تلميذه جمال الدين المزي، هذا حديث روى من طرق تبلغ رتبة الحسن، وهو كما قال، فإني رأيت له خمسين طريقًا وقد جمعت في جزء"

ج ١ ص ٨٠ كتاب ١٧ باب "فضل العلماء والحث على طلب العلم، وانظر شرح مسند أبي حنيفة شرح الملا على القارئ ص ٧٦ قدم له وضبطه الشيخ خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

[٣] أبو طالب مكي "ت ٣٨٦ هـ قوت القلوب ج ٢ ص ١٧ المكتبة الحسينية المصرية الأزهر ١٣٥١هـ - ١٩٣٣.

وهذا العلم يرتبط بمفاهيم عملية وأخلاقية «فالعلم حرف لا يعربه إلا العمل، والحرف لا يعبر به إلا الإخلاص، والإخلاص حرف لا يعربه إلا الصبر، والصبر لا يعربه إلا التسليم»[1] .

وتلعب التجربة الذاتية عند المتصوف دورها المهم، وتنكشف له معاني القرآن -كما يقول أصحاب هذا المذهب- تبعًا لعمق كل مرحلة من مراحل التجربة وما تتميز به كل مرحلة من جلد وصدق واستغناء، ويقول الحلاج: "الحقيقة دقيقة، طرقها مضيقة، فيها نيران شهيقة، ودونها مفازة عميقة، الغريب سلكها يخبر عن قطع مقامات الأربعين، مثل مقام الذوب والرهب،والسلب والطلب، والعجب، والعطب، والطرب والشره، والترة، والصفاء، والصدق، والرفق والعتق، والصريح والتمني، والعد والكد، والرد والامتداد والاعتداد والإنفراد والانقياد والمراد، والشهود والحضور،والرياضة والحياطة.....

فهذه مقامات أهل الصفاء والصفوية، ولكل مقام علو مفهوم وغير مفهوم"[2] .

وكما تختلف هذه المقامات وتتدرج مستوياتها تختلف أيضًا الحقيقة من صوفي إلى صوفي، ومن مقام إلى آخر، فيعيد تأويلها حسبما تتجلى له في كل مقام "فلكل صوفي عالم روحي قائم بذاته، والطرق الصوفية المؤدية إلى الله هي بقدر عدد هذه العوالم الروحية، وإذا عرّف بعض علماء الصوفية بأنه -أي التصوف- إدراك الحقائق، فليس لهذا التعريف من معنى إلا أنه إدراك الحقائق

---

[1] محمد بن عبد الجبار النفرى "ت ٣٥٤هـ" المواقف والمخاطبات ص ٧١ تحقيق أرثر إربرى تقديم د. عبد القادر محمود الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م.

[2] الحسين بن منصور الحلاج، كتاب الطواسين. ص ٨، تحقيق وتصحيح، بولس نويا اليسوعي، دار النديم القاهرة ١٩٨٩م.

الإلهية كما يدركها كل صوفي على حدة، وبمقدار استعداده الروحي وتكوينه"[1].

ومحيي الدين بن عربي "ت ٦٣٨هـ" من مفسري هذا المذهب يقول في مقدمة تفسيره عن التجربة الروحية التي مر بها «طالما تعهدت تلاوة القرآن وتدبرت معانيه بقوة الإيمان، وكنت مع المواظبة على الأوراد حرج الصدر قلق الفؤاد، لا ينشرح بها قلبي، ولا يصرفها عني ربي، حتى استأنست بها فألفتها، وذقت حلاوة كأسها وشربتها، فإذا أنا بها نشيط النفس، ثلج الصدر، متسع البال، منبسط القلب، تتكشف لي تحت كل آية من المعاني ما يكل بوصفه لساني، لا القدرة تفي بضبطها وإحصائها ولا القوة تصبر على نشرها، فتذكرت خبر من آتي ما ازدهاني، مما وراء المقاصد والأماني، قول النبي الأمي الصادق عليه أفضل الصلوات من كل صامت وناطق، "ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع"»[2] . وفهمت منه أن

---

[1] الدكتور أبو العلا عفيفي التصوف "الثورة الروحية في الإسلام ص ١١٨ – ١١٩ دار المعارف – مصر ١٩٦٣م.

[2] جاء في الفتوحات المكية:

"وقد أجمع أصحابنا، أهل الكشف على صحة خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في آي القرآن أنه:

"ما من آية إلا ولها ظاهر وباطن وحد ومطلع".

وذكر ابن عربي:

"ولكل مرتبة من هذه المراتب رجال، ولكل طائفة من هذه الطوائف قطب، وعلى ذلك القطب يدور فلك ذلك الكشف"..

محي الدين بن عربي – السفر الثالث ج ١٨ الباب ٢٧ مراتب رجال الله في فهم مراتب القرآن. – تحقيق د.عثمان يحيى – تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب ١٤٠١هـ – ١٩٨١م، وانظر مقدمة تفسير البغوي، معالم التنزيل، المجلد الأول، ص ٣٥، وانظر السهروردي، عوارف المعارف على هامش الإحياء ج ١ ص ٥٢ طبعة الحلبي – القاهرة ١٣٦٩هـ والتفسير والمفسرون ج ٢ ص ٣.

الظهر هو التفسير، والبطن هو التأويل والحد ما يتناهى إليه المفهوم من معنى الكلام، والمطلع ما يصعد إليه منه، فيطلع على شهود الملك العلام"[1] .

ويفهم من ذلك أن التفسير عند هؤلاء القوم لا يقوم على الظاهر وما يدل عليه من معان ترتبط بحقيقة الألفاظ أو مدلولاتها فحسب، وإنما يقوم أيضًا على الباطن الذى لا تتوقف معانيه عند شاطىء معلوم، فهى تتمدد وتتزايد تبعًا لنضج التجربة الروحية للمتصوف، يقول الدكتور السيد خليل:

«المتصوفة ينزعون فى تفسيرهم منزع الرمزيين من أهل الكتاب، فيجعلون كل شىء فى القرآن رمزًا لمعنى آخر يتستر وراءه، ولا يحفلون بالمدلول اللغوى حفلهم بهذه الرموز، وتلك الإشارات، ولكنهم لا ينكرون ظاهر اللغة كما يفعل سواهم من الفرق الإسلامية»[2] .

ومن شروط هذا التفسير "وجوب الجمع بين الظاهر والباطن دون رفع أحدهما، أو بعبارة أخرى وجوب الجمع بين مدلول التعبير المباشر لبعض الآية، وبين مدلول التعبير الرمزى لها، وعدم جواز التفسير الباطنى إلا لأهل الكشف وبذلك لا تكون فكرة الباطن أو الدلالة الرمزية منفذًا يحارب منه، الإسلام لأنها فكرة واسعة لا أدلّ على اتساعها من احتوائها لدوائر تنسب إلى الإسلام

---

(1) محى الدين بن عربى، تفسير القرآن الكريم، المجلد الأول ص ٤ -دار السلام- القاهرة، المكتبة العصرية - بيروت- إشراف إبراهيم الإيبارى، وانظر مذاهب التفسير الإسلامى ص ٢٤٨، وكشف الظنون ج ١ ص ٢٣٣ وطبقات المفسرين للسيوطى ص ٣٧.

(2) الدكتور السيد أحمد خليل - نشأة التفسير فى الكتب المقدسة والقرآن، ص ٧٥ الوكالة الشرقية للثقافة- الإسكندرية ١٩٥٤م.

وانظر محى الدين بن عربى -الفتوحات المكية السفر السابع ج ٣٠ ص ١٥٨ "السعادة كل السعادة فى الجمع بين الظاهر والباطن"

مثل المشائية الإسلامية والشيعة بجميع فرقها وخاصة الإسماعيلية، وأن يكون للكشف شهود عليه من الكتاب والسنة"[1].

ويقول الدكتور سيد عبد التواب عبد الهادى: «لقد دارت باطنيات اللغة فى أشهر التفاسير الصوفية حول موضوعين رئيسين هما: الحروف التى فى أوئل السور مثل: ألم، طه، ص، ق.....والبسملة»[2].

البسملة:

ويطلق عليها ابن عربى "فاتحة الفاتحة" ويقول:

«أنه لما قد منا أن الأسماء الإلهية هى سبب وجود العالم، وانها المسلطة عليه والمؤثرة، لذلك كان "بسم الله الرحمن الرحيم" عندنا خبر ابتداء مضمر، وهو ابتداء العالم وظهوره، لأنه تعالى يقول: ظهور العالم هو" بسم الله الرحمن الرحيم" ، أى باسم الله الرحمن الرحيم ظهر العالم، واختصت (البسملة) بالثلاثة الأسماء الإلهية لأن الحقائق تعطى ذلك، فالله: هو الاسم الجامع للأسماء كلها، والرحمن: صفة عامة، رحمن الدنيا والآخرة، بها (أى بالرحمة العامة) رحم الله كل شىء من العالم فى الدنيا»[3].

وكل كلمة، وكل حرف، وكل نقطة من البسملة رموز لمعنى خاص عند ابن عربى، يقول عن رمزية الباء: "بسم" بالباء ظهر الوجود، وبالنقطة تميز

---

(1) الدكتور سيد عبد التواب عبد الهادى -الرمزية الصوفية فى القرآن الكريم ٧٣ دار المعارف، مصر ١٩٧٩م.

انظر: مقدمة ابن خلدون ص ٤٩٠ -المطبعة الأميرية - القاهرة - ١٢٨٤هـ وانظر: تاريخ التصوف فى الإسلام للدكتور قاسم غنى ص ٥٩ ترجمة عن الفارسية صادق نشأت - راجعه د. أحمد ناجى القيسى، د. محمد مصطفى حلمى - مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٢م.

(2) "الرمزية الصوفية فى القرآن الكريم" ص ٣٢.

(3) الفتوحات المكية، السفر الثانى ج ٩ ص ١٣٣ - ١٣٤.

العابد من المعبود، قيل للشبلي –رضي الله عنه– أنت الشبلي؟ فقال: أنا النقطة التي تحت الباء، وهو قولنا: النقطة للتمييز بين العابد والمعبود، وهو وجود العبد بما تقتضيه حقيقة العبودية، وكان الشيخ أبو مدين يقول: ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الباء عليه مكتوبة"[1] .

• وذكر عن رمزية السين: "ثم إنه سكن السين من "بسم" تحت ذل الافتقار والفاقة، كسكوننا تحت طاعة الرسول لما قال تعالى ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[2] فسكنت السين من "بسم" لتتلقى من الباء الحق اليقين، فلو تحركت "السين" قبل أن تسكن لاستبدت بنفسها، وضيف عليها من الدعوى وهي سين مقدسة، فسكنت، فلما تلقت من الباء الحقيقة المطوية أعطيت الحركة فلم تتحرك في بعض المواطن إلا بعد ذهاب الباء..."[3] .

ونقل الدلالة المباشرة للفظ إلى دلالة غير مباشرة على هذا النحو يعد عند الصوفية إشارة إلى معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، ونوع من أنواع التجربة الذاتية عند المتصوف، ومرحلة من مراحل "الكشف" التي يمر بها.

الحروف المقطعة:

والحروف المقطعة، أو فواتح بعض السور يؤولها المتصوفة تأويلات مختلفة، وقد أخذ تأويلها عند ابن عربي في "الفتوحات" حيزًا كبيرًا وعامة الحروف عنده مالها اختصاص قرآني، وما ليس لها هذا الاختصاص، وحروف

---

(1) المصدر السابق ص ١٣٤.

(2) سورة النساء: الآية ٨٠.

(3) الفتوحات المكية: السفر الثالث ج ٩ ص ١٣٩ وانظر التحرير والتنوير ج ١ ص ١٣٧ وما بعدها "الكلام على البسملة"

تختص بالبداية وحروف لم تختص لا بالبداية ولا بالختام، ولا بـ "بسم الله الرحمن الرحيم"، والحروف عند صاحب الفتوحات مقسمة إلى طبقات، وكل طبقة لها حروفها وخواصها، ويقول عن مصادره في هذا التأويل: «كشف لنا عن ذلك كشف إلهام»[1]. ويذكر في تصنيفه لهذه الحروف وطبقاتها:

الطبقة الأولى من الخواص حروف السور المجهولة وهم الألف، واللام، والميم، والصاد، والراء، والكاف، والهاء، والياء، والعين، والطاء، والحاء، والقاف، والنون. واعني بهذا صورة اشتراكهم في اللفظ والرقم، فاشتراكهما في الرقم اشتراكها في الصورة، والاشتراك اللفظي إطلاق اسم واحد عليها، مثل زيد وزيد آخر، فقد إشتركا في الصورة والاسم، وأما المقرر عندنا والمعلوم فإن الصاد من "المص"[2] وفي "كهيعص"[3] و "ص"[4].

ليس كل واحد منهن عين الآخر منهن، ويختلف كل حرف باختلاف أحكام السورة، وأحوالها، ومنازلها، وهكذا جميع الحروف على هذه المرتبة، وهذه تعمها لفظًا وخطًا[5].

ويذكر عن الطبقة الثانية:

"أما الطبقة الثانية من الخاصة وهم خاصة الخاصة، فكل حرف وقع في أول سورة من القرآن، مجهولة وغير مجهولة، وهي: حرف الألف، والياء، والباء، والسين، والكاف، والقاف والتاء، والواو والصاد، والنون، واللام والهاء، والعين[6].

---

[1] الفتوحات المكية، السفر الأول ج ٧ ص ٣٥٢.

[2] سورة الأعراف الآية ١.

[3] سورة مريم الآية ١.

[4] سورة ص الآية ١.

[5] الفتوحات المكية، السفر الأول ج ٧ ص ٣٥٣.

[6] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وعن الثالثة "وأما الطبقة الثالثة من الخواص وهم الخلاصة فهي الحروف الواقعة في أواخر السور مثل: النون، والميم، والراء، والباء، والدال، والزاي، والألف، والطاء، والياء، والواو، والهاء، والظاء، والثاء، واللام، والفاء والسين[1].

ويستمر توزيع هذه الطبقات وتقسيم الحروف إلى الخاصة،وخاصة الخاصة، والخلاصة، وصفاء الخلاصة، وعين صفاء الخلاصة، وبالرغم مما سرّده من صفحات كثيرة في هذا التوزيع والتقسيم يقول: «وربما نرغب في نقص شيء منها مخافة التطويل»[2].

وهذه هي أهم الأسس والاتجاهات التي يقوم عليها مذهب التصوف خصوصًا في ميدان التفسير ونظرة رجاله إلى النص القرآني، وأهم ما يلفتنا في هذا الشأن:

١-إن الذوق والحال وتبدل الصفات يلعبون دورًا أساسيًا في التجربة الصوفية لا يرتقي إليها التعليم أو الوسائل المحررة.

٢-الأصول الأخلاقية للتصوف كما حددتها الرواية عن سهل التستري: التمسك بكتابة الله والاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكل الحلال وكف الأذى واجتناب الآثام والتوبة وأداء الحقوق.

٣-اختلاف المقامات من مقام إلى آخر عند الصوفي، ووفقًا للتجربة الذاتية له يتبعه اختلاف "الحقيقة" حسبما تتجلى له في كل مقام.

٤-وجوب الجمع بين الظاهر والباطن دون رفع أحدهما في مجال التفسير القرآني وعدم جواز التفسير الباطني إلا لأهل الكشف شريطة أن يكون لهذا الكشف شهود عليه من الكتاب والسنة.

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الأول ج ٧ ص ٣٥٣.

(٢) المصدر السابق الصفحة نفسها.

وموقف ابن عاشور من هذا المذهب يتضح فيما ذكره من أقوال رجاله، جاء في المقدمة الثالثة من التحرير والتنوير في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأى ونحوه.

«قال الغزالى فى الإحياء "التدبر فى قراءة القرآن إعادة النظر فى الآية، والتفهم أن يستوضح من كل آية ما يليق بها كى تتكشف له من الأسرار معان مكنونة لا تتكشف إلا للموفقين»[1].

وفى معنى الإخلاص نقل عن الغزالى فى تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾[2] .

«عرّف الغزلى الإخلاص بأنه تجريد بقصد التقرب إلى الله والابتعاد عن جميع الشوائب»[3].

ومما نقله عنه أيضًا فى تفسير قوله تعالى:

﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[4].

«وقال أبو حامد الغزالى فى المقصد الأسنى: الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن المعرفة بأفضل الأشياء، فأفضل العلوم العلم بالله وأجل الأشياء هو الله، وقد سبق أنه لا يعرف كنه معرفته غيره، وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم فهو الحكيم الحق لأنه يعلم أجل الأشياء بأجل العلوم، إذ أجل العلوم هو العلم الأزلى القديم الذى لا يتصور زواله، المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليها خفاء، ولا شبهة ولا يتصور ذلك إلا فى علم الله أ هـ"[5] .

---

[1] التحرير والتنوير المقدمة الثالثة ج ١ ص ٢٩.

[2] سورة الزمر: الآية ٣.

[3] التحرير والتنوير ج ٢٣ ص ٣٧٨.

[4] سورة البقرة الآية ٣٢.

[5] التحرير والتنوير ج ١ ص ٤١٦.

وفي تفسير قوله تعالى:

﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ * إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ * يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾[1].

نقل عن الحسن البصرى:[2]

«وأعلم أن رواية رويت عن الحسن البصرى أنه قرأ "الحِبُكَ" بكسر الحاء وضم الباء وهى غير جارية على لغة من لغات العرب»[3].

وذكر أيضًا بعض ما نسب إليه من أقوال مثل:

«سورة النجم"وقيل: السورة كلها مدينة ونسب إلى الحسن البصرى: أن السورة كلها مدنية، وهو شذوذ»[4].

وقد قرأنا منذ قليل بعض ما ذكره محيى الدين بن عربى فى تفسير "البسملة" وما يعتقدوه فيها من إشارات باطنية أو رمزية، ونرى ابن عاشور، يفسرها بعيدًا عن هذه الإشارات، وذكر فى تفسيرها:

---

[1] سورة الذاريات الآية ٧، ٨، ٩.

[2] هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصرى كان من سادات التابعين وكبرائهم سنًا ومقامًا. وقال: لقيت من الصحابة سبعين بدريًا وثلاثمائة صحابى. وكان مولده لسنتين خلتا من خلافة عمر، وكان أبوه مولى لزيد بن ثابت الأنصارى رضى الله عنه وأمه خيرة مولاة أم سلمة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم، وتغيب عنه أمه أحيانًا فيبكى فتأخذ أم سلمة تعلله بثديها حتى تعود أمه، ولتكرار محاولات إسكاته در عليه ثديها فرضع منها، فهو من بيت النبوة رضاعة، ويعتبره الصوفية فى رأس سلسلة سند التصوف فهم يقولون أن الحسن أخذ الطريقة، (ولبس الخرقة) من الإمام على بن أبى طالب كرم الله وجهه، وعلى أخذها من الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان من أهم مظاهر التصوف عند الحسن البصرى سيطرة الحزن والخوف من الله سبحانه وتعالى.
انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٦٩ ترجمة د. إحسان عباس ط صادر، بيروت.

[3] التحرير والتنوير ج ٢٦ ص ٣٤١.

[4] التحرير والتنوير ج ٢٧ ص ٨٧.

«وقال الأستاذ الإمام محمد عبده: أن النصارى كانوا يبتدئون أدعيتهم ونحوها باسم الأب والابن والروح القدس إشارة إلى الأقانيم الثلاثة عندهم، فجاءت فاتحة كتاب الإسلام بالرد عليهم موقظة لهم بأن الإله الواحد وإن تعددت أسماؤه فإنما هو تعدد الأوصاف دون تعدد المسميات، يعني فهو رد عليهم بتغليظ وتبليد. وإذا صح أن فواتح النصارى وأدعيتهم كانت تشتمل على ذلك -إذا الناقل أمين- فهي نكتة لطيفة.

وعندي أن البسملة كان ما يراد منها قد جرى على ألسنة الأنبياء من عهد إبراهيم عليه السلام فهي من كلام الحنيفية، فقد حكى الله عن إبراهيم أنه قال لأبيه ﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ﴾[1] وقال ﴿سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾[2] ومعنى الحفي قريب من معنى الرحيم.

وحكى عن قوله ﴿وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[3]

وورد ذكر مرادفها من كتاب سليمان إلى ملكة سبأ ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ * أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾[4] والمظنون أن سليمان اقتدى في افتتاح كتابه بالبسملة بسنة موروثة من عهد إبراهيم جعلها إبراهيم كلمة باقية في وارثي نبوته، وأن الله أحيا هذه السُّنة في الإسلام في جملة ما أحي له من الحنيفية.

كما قال تعالى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾[5].

---

[1] سورة مريم الآية ٤٥.

[2] سورة مريم الآية ٤٧.

[3] سورة البقرة الآية ١٢٨.

[4] سورة النمل الآية ٣٠.

[5] التحرير والتنوير ج ١ ص ١٥١ والآية من سورة الحج ٧٨.

ومن المواطن التي وافقهم فيها ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[1].

«وقد فسّر الصوفية العبادة بأنها فعل ما يرضى الرب والعبودية بالرضا بما يفعل الرب، فهي أقوى، وقال بعضهم: العبودية الوفاء بالعهود، وحفظ الود، والرضا بالموجود، والصبر على المفقود، وهذه اصطلاحات لا مشاحة فيها»[2].

الحروف المقطعة عند ابن عاشور:

كذلك قرأنا تأويل ابن عربي للحروف المقطعة وتصنيفه لهذه الحروف وطبقاتها وما ذكره عن مصادره في هذا التأويل، ونرى ابن عاشور يذكر في أول تفسير سورة البقرة: "ألم".

«تحير المفسرون في محل هاته الحروف الواقعة في أول هاته السور، وفي فواتح سور أخرى عدة، جميعها تسع وعشرون سورة ومعظمها من السور المكية، وكان بعضها في ثاني سورة نزلت وهي ﴿نٓ وَالْقَلَمِ﴾[3] وأخلق بها أن تكون مثار حيرة ومصدر أقوال متعددة وأبحاث كثيرة، ومجموع ما وقع من حروف الهجاء أوائل السور أربعة عشر حرفًا وهي نصف حروف الهجاء وأكثر السور التي وقعت فيها هذه الحروف: السور المكية عدا البقرة وآل عمران، والحروف الواقعة في السور هي -أ ، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، هـ، ي بعضها تكرر في سور وبعضها لم يتكرر، وهي من القرآن لا محالة ومن المتشابه في تأويلها.

---

(1) سورة الفاتحة الآية ٥.

(2) التحرير والتنوير ج ١ ص ١٨٠.

(3) سورة القلم الآية ١.

ولا خلاف أن هاته الفواتح حين ينطق بها القارئ أسماء لحروف التهجي التي ينطق في الكلام بمسمياتها، وأن مسمياتها الأصوات المكيفة بكيفيات خاصة تحصل في مخارج الحروف، ولذلك إنما يقول القارىء (ألف لام ميم) مثلاً ولا يقول (ألم). وإنما كتبوها في المصاحف بصور الحروف التي يتهجى بها في الكلام، ولم يكتبوها بدوالّ ما يقرأونها به في القرآن لأن المقصود التهجي بها، وحروف التهجي تكتب بصورها لا بأسمائها.

ومثل لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليه، وهذا أولى لأنه أشمل للأقوال المندرجة تحتها، وإلى هنا خلص أن الأرجح من تلك الأقوال الثلاثة وهي كونها تلك الحروف لتبكت المعاندين وتسجيلاً لعجزهم عن المعارضة، أو كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها، أو كونها أقسامًا أقسم بها لتشريف قدر الكتابة، وتنبيه العرب الأميين إلى فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية، وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها: فإن الأقوال الثاني والسابع والثامن والثاني عشر والخامس عشر والسادس عشر يبطلها أن هذه الحروف لو كانت مقتضبة من أسماء أو كلمات لكان حق أن ينطق بمسمياتها لا بأسمائها، لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليها، وهذا أولى لأنه أشمل الأقوال، وعرفت اسميتها من دليلين: أحدهما اعتوار أحوال الأسماء عليها مثل التعرف حين تقول: الألف، والباء، ومثل الجمع حين تقول الجيمات، وحين الوصف حين تقول ألف ممدودة، والثاني ما حكاه سيبويه في كتابه: قال الخليل يومًا وسأل أصحابه كيف تلفظون بالكاف التي لك والباء التي في ضرب، فقيل نقول كاف باء فقال: إنما جئتهم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف، وقال أقول كه وبه «يعني بهاء وقعت في آخر النطق به ليعتمد عليها اللسان عند النطق إذا بقيت على حرف واحد لا يظهر في النطق به مفردًا»[1].

---

[1] التحرير والتنوير ج ١ ص ٢٠٦ – ٢٠٧.

وقد ذكر ابن عاشور فى تفسير هذه الحروف واحدًا وعشرين قولاً بعضها عن الخلفاء الأربعة فى روايات ضعيفة، أو عن ابن عباس، أو عن الشعبى وسفيان أو عن محمد بن القرظى والربيع بن أنس وغيرهم.

ومما يلفتنا من هذه الأقوال فيما يتصل بأقوال المتصوفة ما ذكره عن ابن عربى.......... قال: «جزم الشيخ محى الدين فى الباب الثامن والتسعين والمائة فى الفصل ٢٧ منه من كتابه الفتوحات أن هاته الحروف المقطعة فى أوائل السور أسماء للملائكة وأنها إذا تليت كانت كالنداء لملائكة، فتصغى أصحاب تلك الأسماء إلى ما يقوله التالى بعد النطق بها فيقولون صدقت إن كان ما بعدها خبر، ويقولون هذا مؤمن حقًا نطق حق وأخبر بحق فيستغفرون له، وهذا لم يقله غيره وهو دعوى»[١].

وتظهر معارضة ابن عاشور لأصول هذا المذهب فيما ذكره فى تفسير قوله تعالى:

﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا * أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا * وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا * فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا * وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾[٢].

---

[١] التحرير والتنوير ج ١ص ٢٠٧ – ٢٠٨.

[٢] سورة الكهف الآية ٧٨ إلى الآية ٨٢.

«واعلم أن قصة موسى والخضر قد اتخذتها طوائف من أهل النحل الإسلامية أصلاً بنوا عليه قواعد موهومة.

فأول ما أسسوا منها أن الخضر لم يكن نبيًا وإنما كان عبدًا صالحًا، وإن العلم الذى أوتيه ليس وحيًا ولكنه إلهام، وأن تصرفه الذى تصرفه فى الموجودات أصل لإثبات العلوم الباطنية، وأن الخضر منحه الله البقاء إلى انتهاء مدة الدنيا ليكون مرجعًا لتلقى العلوم الباطنية، وأنه يظهر لأهل المراتب العليا من الأولياء فيفيدهم من علمه ما هم أهل لتلقيه.

. وبنوا على ذلك أن الإلهام ضرب من ضروب الوحى، وسموه الوحى الإلهامى، وأنه يجىء على لسان ملك الإلهام، وقد فصله الشيخ محى الدين بن العربى فى الباب الخامس والثمانين من كتابه "الفتوحات المكية" وبيّن الفرق بينه وبين وحى الأنبياء بفروق وعلامات ذكرها منثورة فى الأبواب الثالث والسبعين والثامن والستين بعدالمائتين. والرابع والستين بعد ثلاثمائه، وجزم بأن هذا الوحى الإلهامى لا يكون مخالفًا للشريعة، وأطال فى ذلك، ولا يخلو ما قاله من غموض ورموز.

وقد انتصب علماء الكلام وأصول الفقه لإبطال أن يكون ما يسمى بالإلهام حجة، وعرّفوه بأنه إيقاع شىء فى القلب يثلج له الصدر، وأبطلوا كونه حجة لعدم الثقة بخواطر من ليس معصومًا، ولتفاوت مراتب الكشف عندهم، وقد تعرض لها النسفى فى عقائده، وكل ما قاله النسفى فى ذلك حق ولا يقام التشريع على أصول موهومة لا تنضبط»[1] .

فكون الخضر ليس نبيًا وأجله فى الدنيا محدود بزمن، وإنما هو عبد صالح منحه الله البقاء إلى انتهاء مدة الدنيا ليكون مرجعًا لتلقى العلوم الباطنية،

---

(1) التحرير والتنوير ج ١٦ ص ١٥، ١٦.

ويظهر لأهل المراتب العلي في الأولياء.... فذلك من القواعد الموهومة التي أسسوها، ولا يخلو ما قاله ابن عربي في "الفتوحات" عن الوحي الإلهامي من غموض ورموز، وقد أبطل العلماء ما يسمى "الإلهام حجة" لعدم الثقة بخواطر من ليس معصومًا، ولتفاوت مراتب الكشف، أي أن "الحقيقة" التي تظهر للصوفي في كل مرتبة يمر بها تختلف عن المراتب الأخرى، والشريعة لا تقوم إلا على أصول ثابتة ودلائل واضحة.

ثانيًا: الاعتزال:

إذا كان المتصوفة قد أسسوا تفسيرهم للقرآن الكريم على أن لكل آية ظهر وبطن وحد ومطلع، ووجوب الجمع بين الظاهر والباطن، وعدم جواز التفسير الباطني إلا لأهل الكشف، فإن المعتزلة أقاموا تفسيرهم على "التأويل" وأبرز مقومات هذا التأويل هو التوسع اللغوي.

يقول الدكتور مصطفى الصاوي الجويني: «إن المعتزلة ترى أن اللغة مجاز في الأغلب، وهم يدينون بالتوسع اللغوي في التعبير ليلين لقولهم تأويل النصوص ويُطَوِّع»[1] .

ويذكر اجنتس جولد تسيهر أن المعتزلة: «أسسوا مذهبهم على نصوص القرآن من ناحية، وإضعاف الحجج المقامة عليهم من تلك النصوص عن طريق الحذق في تأويلها واستخدامها في تأييد مذهبهم الخاص»[2] .

ويقول في موضع آخر: «سيكون من قبيل الافتراض الخاطئ أن نظن أن المعتزلة كان همهم في تفسير القرآن التنصل عن قصد من النقل، والإقدام

---

(1) منهج الزمخشري في تفسير وبيان إعجازه ص ٢٤٤ دار المعارف مصر ١٩٥٩م، وانظر: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي الجوزي "ت ٥٩٧هـ" المدهش في علوم القرآن والحديث واللغة وعيون التاريخ والوعظ ص ٢٣ مطبعة الآداب -بغداد ١٣٤٨هـ.

(2) مذاهب التفسير الإسلامي ص ١٢٢ دار إقرأ ط ٣ بيروت -لبنان ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

على فهم النص بإتجاه نقدى حر، ولايجوز بنا أن نغفل الحقيقة الواقعة من أنهم لم يصدروا عن حرية الرأى، بل عن الورع والتقوى»[1].

وأصول هذا المذهب: العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهم يفسرون العدل والتوحيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وما يتعلق بها تفسيرًا يتفق مع مذهبهم، إذ أن ظاهر أصولهم فى هذه المسائل يتفق مع «أصول أهل الصلاة من أهل السنة والجماعة كما يقول الملطى، وهو يقصد بهذا القول أن لأهل السنة أيضًا مواقف بصدد العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وأن هذه المواقف تتفق مع مذهبهم فى الأصول، ومعنى هذا أن أهل السنة والمعتزلة على السواء يسلمون بالأصول الأربعة الأولى، مع اختلاف أسلوب التفسير والفهم عند كل من الفريقين، وتبقى بعد هذا المنزلة بين المنزلتين كأصل يختص به المعتزلة وحدهم»[2].

١- التوحيد:

هو الأصل الأول من أصولهم، والذى أدّى بهم إلى "التأويل" بالمفهوم الاعتزالى، ويقول الدكتور أبو ريان:

"هو أهم هذه الأصول الخمسة وإليه ترجع سائر الأصول، وقد دافع المعتزلة عن وحدانية الله وردوا على المجوسية القائلين بإلهين، وأثبتوا وجود إله قديم واحد لا شريك له، كما ردوا على الدهرية الذين أنكروا وجود الصانع (الله).

---

(1) مذاهب التفسير الإسلامى ص ١٣٣ - ١٣٤ دار إقرأ ط ٣ بيروت - لبنان ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

(2) دكتور محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٥٤ دار النهضة العربية بيروت - لبنان ١٩٧٦م.

كذلك فقد أثبتوا وحدة الذات الإلهية، فنفوا الصفات الزائدة عن الذات لأنها تؤدى إلى الشرك. ولهذا سموا بالمعطلة، وهم يقولون أن الله عالم بذاته لا بعلم زائد لا يعلم زائد على الذات، وكذلك فقد نزهوا الله عن التشبيه بصفات الإنسان، وبهذا أوّلوا جميع آيات التشبيه الواردة فى القرآن، وأنكروا رؤية الله فى الآخرة لأنها تؤدى إلى التشبيه إذ كيف ترى الباصرة روحًا مطلقًا.[1]

٢- العدل:

هو الأصل الثاني عندهم، ويطلق عليهم أحيانًا أهل العدل والتوحيد، وإذا أريد تمييزهم عن غيرهم من المذاهب الأخرى يطلق عليهم "العدلية".. يقول أبو ريان:

«المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد، وليس هناك مسلم أيا كانت دعواه لا يؤمن بالعدل الإلهى، ولكن الفضل يعزى إلى المعتزلة فى تعميق مفاهيم المسلمين عن العدالة الإلهية استجابة لدواعى العقل والمنطق، فهم فى هذه المسألة مثلهم فى مسألة التوحيد يتمسكون بدعوى العقل وبضرورة قضاياه، ويغفلون أمرًا هامًا طالما أوقعهم فى تناقض صريح مع أنفسهم، ذلك أنهم بينما يرفضون النظر إلى الذات الإلهية، على المستوى الإنسانى من حيث الجوهر

---

(١) دكتور محمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٦١. وانظر شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار بن أحمد - تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان "التوحيد" ص ١٤٩ - ٢٩٨ وراجع مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى (ت ٣٣٠هـ) تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م.

وانظر المغنى في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار "ت ٤١٥هـ" تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور سليمان دنيا الدار المصرية للتأليف والترجمة، ونسخة أخرى تحقيق أمين الخولى - مطبعة دار الكتب -القاهرة ١٩٦٠م.

والطبيعة نجدهم من ناحية أخرى يخضعون القدرة الإلهية لموازين المنطق العقلى الإنسانى ويتصورون أن ثمت حتمية عقلية يخضع لها الفعل الإلهى، فكيف يمكن للعقل الإنسانى بمنطقة المحدود أن يدرك المنطق الإلهى وأقضيته، ونحن عاجزون عن تتبع الأسباب الحقيقية لأفعالنا الإنسانية المحدودة؟!

وعلى أية حال فإن المعتزلة كما حكّموا العقل فى مسألة التوحيد نراهم يفعلون نفس الشىء فى مسألة العدل الإلهى، فهم يرون أن العدل من صفات الله أما الظلم والجوار فهما منفيان عنه تعالى، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[1].

٣- الوعد والوعيد:

وأساسه ما وعد الله به حق نافذ، وما توعد به حق نازل، ويقول الشيخ الذهبى عن هذا الأصل:

«مضمونه، أن الله يجازى من أحسن بالإحسان، ومن أساء بالسوء، ولا يغفر لمرتكب الكبيرة ما لم يتب، ولا يقبل فى أهل الكبائر شفاعة، ولا يخرج أحد منهم من النار. وأوضح من هذا أنهم يقولون: إنه يجب على الرب أن يثيب المطيع ويعاقب مرتكب الكبيرة، فصاحب الكبيرة إذا مات ولم يتب لا يجوز أن يعفو الله عنه، لأنه أوعد بالعقاب على الكبائر، وأخبر به.

فلو لم يعاقب لزم الخلف فى وعيده، وهم يعنون بذلك أن الثواب على الطاعات، والعقاب على المعاصى قانون حتمى التزم الله به، كما قالوا: إن

---

(1) دكتور محمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٦٥ – ١٦٦، والآيتان: سورة فصلت، الآية ٤٦، سورة النحل الآية ١١٨.

مرتكب الكبيرة مخلد فى النار، ولو صدّق بواحدانيـة الله وآمـن برسـله، لقولـه تعالى فى الآية (٨١) من سورة البقرة.

﴿بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[1]

٤- المنزلة بين المنزلتين:

عـن هـذا الأصـل يقـول ابن حـزم الظـاهرى: "عـرف المعتزلـة بـأنهم أصحاب القول بالمنزلة بين المنزلتين، وربما كان هذا القول سبب إعتزالهم، وقـد عرّفوا الإيمان بأنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالجوارح، وأن كل عمل -فرضًا كان أو نفلاً -إنما يدخل تحت الإيمان، كلما إزداد الإنسـان خـيرًا إزداد إيمانا، وكلما عصى نقص إيمانه[2] .

ومن الروايات التى ذكرت فى سبب ظهـور المعتزلـة وتسـميتهم بهـذا الاسم ما ذكره واصل بـن عطاء فـى حلقـة الحسـن البصرى حين دخـل أحـد السائلين فقال:

«يـا إمـام الديـن، لقـد ظهـرت فـى زماننـا جماعـة يكفّـرون أصحـاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهـم لا تضر مع الإيمان، بل العمـل على مذهبهم ليس ركنًا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصيـة، كمـا لا ينفـع مـع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيـف تحكـم لنـا فـى ذلـك اعتقـادًا؟ فتفكـر

---

[1] محمد حسين الذهبى التفسير والمفسرون ص ٣٦٩ ج ١ دار القلم بيروت - لبنان ط ١.

[2] أبو محمد على بـن أحمد بـن حـزم الظـاهرى "ت ٤٥٦هـ" الفصـل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ١٨٨ المطبعة الأدبية - القاهرة ١٣١٧هـ.

الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول مؤمن مطلقا، ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى إسطوانة من إسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل. فسمي هو وأصحابه معتزلة»[1].

٥-الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهو الأصل الذي حاول بعض المعتزلة من خلال تطبيقه فرض معتقداتهم على جمهور المسلمين على الرغم مما يقول به المعتزلة من إعلاء دور العقل وحرية الفكر و«يقضي هذا المبدأ بمجاهدة كل من خالف حكم الله وأوامره ونواهيه تحقيقًا للآية الكريمة: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾»[2].

وقد رأى جمهور المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن يبدأ بالقلب، ثم يدرج إلى استخدام اللسان أولاً، ثم استعمال اليد ثانية أي استخدام القوة. وقد طبقوا هذا المبدأ إبان محنة خلق القرآن، واعتبروه فرض عين لا فرض كفاية، لكن فريقًا منهم لم يتشدد في تطبيقه مخافة أن يزجوا بأنفسهم في غمار حلبة الصراع السياسي. وقالوا: لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشره[3].

---

[1] أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن بكر أحمد الشهرستاني "ت ٥٤٨هـ" الملل والنحل ج ١ ص ٤٨ تحقيق محمد سعيد كيلاني، القاهرة ١٩٧٧م.

[2] سورة آل عمران الآية ١٠٤.

[3] دكتور محمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ١٧٠ - ١٧١. وانظر عبد القاهر بن طاهر البغدادي "ت ٤٢٩هـ" الفرق بين الفرق تقديم وتعليق عبد الرءوف سعد مؤسسة الحلبي - القاهرة.

هذه هي بعض الأضواء على تلك الأصول، وقد تفرع منها الكثير من القضايا التي أثيرت في مجال العقيدة، أو السياسة، أو الفكر، أو الخصومة مع المذاهب الأخرى، مثل خلق القرآن، ورؤية الله تعالى، وأفعال العباد، والحسن والقبيح العقليين، والكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التاويل للزمخشري يعد عمدة كتب التفسير الاعتزالي وأشهرها، وأعجب به كثيرون، وقام بشرحه علماء من الشرق والغرب، واختصره بعضهم، ونقل منه بعضهم الآخر[1] ، وكتبت فيه أبحاث مطولة تظهر قيمته العلمية ومناحيه البلاغية، وسخط عليه كثيرون وحذروا منه لما يوحيه من نصرة المذهب الاعتزالي والطعن في أولياء الله تعالى، وفيما أطلقه صاحبه من أسماء وصفات على أهل السنة والجماعة على سبيل التعريض[2] .

ونقول ابن عاشور من هذا التفسير كثيرة متنوعة خصوصًا فيما يتصل بالتفسير وعلومه، أو بالبلاغةوفنونها، أو النحو ومسائلة، أو اللغة ودلالات ألفاظها إذا كان هناك اتفاق أو تطابق في الآراء.

وتبرز معارضة ابن عاشور للمذهب الاعتزالي بعامة وللزمخشري بخاصة إذا لم يكن هناك تطابق في الآراء وتباعدت وجوه الاختلاف.

---

[1] ذكر أبو على الفضل بن الحسن الطبرسي: "فإني لما فرغت من كتابي الكبير في التفسير المرسوم بمجمع البيان لعلوم القرآن ثم عثرت من بعد بالكتاب "الكشاف لحقائق التنزيل، لجار الله العلامة، واستصلحت من بدائع معانيه، وروائع ألفاظه ومبانيه، ما لا يلقى مثله في كتاب مجتمع الأطراف، ورأيت أن أسمه وأسميه بالكافي الشافي" جوامع الجامع ج ١ ص ١٢ دار الأضواء بيروت - لبنان ط ١ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

وانظر ابن تيمية مقدمة في أصول التفسير ص ٣٦.

[2] انظر ملا كاتب شلبي كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ج ٢ ص ١٧٦ وما بعدها مكتبة العالم نظارة المعارف الناشر حسن حلمي ١٣١٠م.

ومن أمثلة هذه النقول التي تعبر عن الاتفاق او التطابق ما ذكره في المقدمة الأولى من المقدمات العشر التي تصدرت تفسيره:

"قال العلامة الزمخشري في خطبة الكشاف "الحمد لله الذي أنزل القرآن كلامًا مؤلفًا منظمًا، ونزّله على حسب المصالح منجمًا، فقال المحققون في شراحه، جمع بين أنزل ونزّل لما في نزّل من الدلالة على التكثير، والذي يناسب ما أراده العلامة في التدريج والتنجيم، وأنا أرى أن استفادة معنى التكثير في حال استعمال التضعيف للتعدية أمر من مستتبعات الكلام حاصل من قرينة عدول المتكلم البليغ عن المهموز الذي هو خفيف إلى المضعف الذي هو ثقيل، فذلك العدول قرينة على المراد وكذلك الجمع بينهما في مثل كلام الكشاف قرينة على إرادة التكثير»[1] .

ونقل عن الزمخشري ما ذكره في شروط المتصدى لتفسير كتاب الله، ودور علم المعاني وعلم البيان في هذا الميدان، فضلاً على العلوم الأخرى:

"قال في الكشاف: علم التفسير الذي لا يتم تعاطيه وإحالة النظر فيه لكل ذي علم، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بزّ أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتعدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علمي البيان والمعاني أ هـ"[2] .

---

(1) التحرير والتنوير ج ١ المقدمة الأولى ص ١١.

(2) التحرير والتنوير ج ١ المقدمة الثانية ص ١٩.

ومما نقله ابن عاشور من تفسير الزمخشري لبعض الآيات مثل ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾[1] .

«قال في الكشاف قوله ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾ ليس ببيان لتساؤل عنهم وإنما هو حكاية قول المؤولين، أي أن المسئولين يقولون للسائلين قلنا لهم ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين» أ هـ[2] .

وقوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[3] .

«الثاني ما ذكره صاحب الكشاف أن "يخادعون" استعارة تمثيلية تشبيهًا للهيئة الحاصلة من معاملتهم للمؤمنين ولدين الله، ومن معاملة الله إياهم في الإملاء لهم والإلقاء عليهم، ومعاملة المؤمنين إياهم في إجراء أحكام المسلمين عليهم، بهيئة فعل المتخادعين»[4] .

وقوله تعالى:

﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾[5] .

«قال في الكشاف: "لا يجوز أن يكون هذا التشبيه في المركب والمفرق بأن صور حال المشرك بصورة حال من خرَّ من السماء فأختطفته

---

[1] سورة المدثر الآية ٤٢.

[2] التحرير والتنوير ج ١ المقدمة العاشرة ص ١٢٢.

[3] سورة البقرة الآية ٩.

[4] التحرير والتنوير ج ١ ص ٢٢٧.

[5] سورة الحج الآية ٣١.

الطير فتفرق فزعا في حواصنها. أوعصفت به الريح التي هوت به في بعض المطاوح البعيدة، وإن كان مفرقًا فقد شبه الإيمان في علوه بالسماء، والذى ترك الإيمان، وأشرك با لله بالساقط من السماء، والأهواء التي تتوزع أفكاره بالطير المختطفة، والشيطان الذى يطوح به في وادى الضلالة بالريح التي تهوى بما عصفت به في وادى الضلالة بالريح التي تهوى بما عصفت به في بعض المهاوى المتلفة» أ هـ.

يعنى أن المشرك لما عدل عن الإيمان الفطرى وكان في مكنته فكأنه كان في السماء فسقط منها، فتوزعته أنواع المهالك.

ولا يخفى عليك أن في مطاوى هذا التمثيل تشبيهات كثيرة لا يعوزك استخراجها»[1] .

وقوله تعالى: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾[2] .

قال صاحب الكشاف: ألزمهم الله الحجة في هذه الآيات أى قوله: (أفلم يدبروا القول)[3].

وقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا﴾[4] .

والظهير: المظاهر، أى المعين، وتقدم في قوله تعالى:

﴿وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ في سورة الإسراء وهو فعيل بمعنى مفاعل، أى مظاهر مثل حكيم بمعنى محكم وعوين بمعنى معاون.

---

[1] التحرير والتنوير ج ١٧ ص ٢٥٤.

[2] سورة المؤمنون الآية ٧٢.

[3] التحرير والتنوير ج ١٨ ص ٩٧، والآية من سورة "المؤمنون" : ٦٨.

[4] سورة الفرقان الآية ٥٥.

وقوله عمر بن معد يكرب:

أمن ريحانة الداعي السميع

أي المسمع : قال في الكشاف "ومجيء فعيل بمعنى فاعل غير عزيز"[(١)]

وقوله تعالى: ﴿وَلِتَكُونَ آيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾[(٢)] .

"وجعل صاحب الكشاف جملة "ولتكون آية للمؤمنين" معترضة، وعليه فالواو اعتراضية غير عاطفة وأن ضمير "لتكون" عائد إلى المرة من فعل كفا أي الكفة[(٣)] .

وقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾[(٤)] .

«وقال الزمخشري: الواو الأولى معناها الدلالة على أنه الجامع بين مجموع الصفتين الأولية والآخرية. والثالثة على أنه الجامع بين الظهور والخفاء، وأما الوسطى فعلى أنه الجامع بين مجموع الصفتين الأوليين ومجموع الصفتين الآخريين» أ هـ [(٥)] .

وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا * وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّابًا﴾[(٦)] .

«وفي الكشاف: وفعال فعل كله فاشي في الكلام فصحاء من العرب لا يقولون غيره»[(٧)] .

---

(١) التحرير والتنوير ج ١٩ ص ٥٧.

(٢) سورة الفتح الآية ٢٠.

(٣) التحرير والتنوير ج ٢٦ ص ١٧٩.

(٤) سورة الحديد الآية ٣.

(٥) التحرير والتنوير ج ٢٧ ص ٣٦٣.

(٦) سورة النبأ الآية ٢٧ - ٢٨.

(٧) التحرير والتنوير ج ٣٠ ص ٤١

وهذه النقول وأمثالها لاتخرج عن كونها نقاط اتفاق بعيدة عن التأويل الإعتزالي ومراميه.

ففي قوله تعالى: ﴿ماسلككم في سقر......﴾ الآية توضيح لمعنى السؤال وإجابته، وفي قوله تعالى: ﴿يخادعون الله.......﴾الآية توضيح لمعنى "يخادعون" وتصوير حال المخالفين ومعاملة المؤمنين لهم، وفي قوله تعالى: ﴿ومن يشرك بالله......﴾ تفسير لما ذكرته الآية من أحوال المشرك بالله وتوزع أنواع المهالك له.

والنقول الأخرى لا تتعدى كونها توضيحًا لمعنى قول أو كلمة أو جملة أو دلالة لفظة ووزنها واعتبار فصاحتها.

. وأياما كان الأمر فإن هذه النقول التي اعتبرت من نقاط الالتقاء أو الاتفاق تتصل بنحو أو بآخر بعلوم اللغة والأعراب والبيان والمعاني، وهي من العلوم التي برع فيها صاحب الكشاف، ولفتت أنظار العلماء إليه، وزادوا في إعجابهم به، وابن عاشور حين استعان بأقوال الكشاف فيما يتصل بعلوم التفسير كان من هؤلاء العلماء الذين أعجبوا به، ولكنه إعجاب منوط بشروط لا يتجاوزها.

ففي قوله تعالى:

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾(١).

- انظر أمثلة أخرى: ج ١ ص ١١٨ ، ج ١٩ ص ٩١،

ج ١٩ ص ٢٣٠، ج ٣ ص ٣٢٤.

ج ٢٥ ص ٥١ ، ج ٢٧ ص ٣٤٦

(١) سورة القيامة: الآية ٢٢ - ٢٥

ذكر ابن عاشور:

«وأخبر عنها خبرًا ثابتًا بقوله" إلى ربها ناظرة، وظاهر لفظ "ناظرة" أنه من نظر بمعنى، عاين ببصره إعلانًا بتشريف تلك الوجوه أنها تنظر إلى جانب الله تعالى نظرًا خاصًا لا يشاركها فيه من يكون دون رتبهم، فهذا معنى الآية بإجماله ثابت بظاهر القرآن وقد أيدتها الأخبار الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

فقد روى البخارى ومسلم عن أبى سعيد الخدرى وأبى هريرة "أن إناسًا قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تضارون فى رؤية الشمس والقمر إذا كان صحوًا؟ قلنا: لا : قال: فإنكم لا تضارون فى رؤية ربكم يؤمئذ إلا كما تضارون فى رؤيتهما" وفى رواية "فإنكم ترونه كذلك" وساق الحديث فى الشفاعة.

وروى البخارى عن جرير بن عبد الله قال: "كنا جلوسًا عند النبى صلى الله عليه وسلم إذ نظر إلى القمر ليلة البدر قال: أنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته" وربما قال "سترون ربكم عيانًا".

"روى مسلم عن صهيب بن سنان عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: "إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى: تريدون شيئًا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبين وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار، وقال: فيكشف الحجاب فما يعطون شيئًا أحب إليهم من النظر إلى ربهم" فدلالة الآية على أن المؤمنين يرون بأبصارهم رؤية متعلقة بذات الله على الإجمال دلالة ظنية لاحتمالها تأويلات تأولها المعتزلة بأن المقصود رؤية جلاله، وبهمة قدسه التى لا تخول رؤيتها لغير أهل السعادة. ويلحق هذا بمتشابة الصفات، وإن كان مقتضاه ليس إثبات صفة، ولكنه يؤول إلى الصفة ويستلزمها لأنه آيل إلى

اقتضاء جهة الدنو، ومقدار يحاط بجميعه أو ببعضه إذا كانت رؤية بصرية، فلا جرم أن يعد الوعد برؤية أهل الجنة ربهم تعالى من قبيل المتشابه».

"ولعلماء الإسلام في ذلك أفهام مختلفة، فأما صدر الأمة وسلفها فإنهم جروا على طريقتهم التي تخلقوا بها من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم من الإيمان بما ورد من هذا القبيل على إجماله، وصرف أنظارهم عن التعمق في تشخيص حقيقته وإدراجه تحت أحد أقسام الحكم العقلي، فقد سمعوا هذا ونظائره كلها أو بعضها أو قليلاً منها، فما شغلوا أنفسهم به ولا طلبوا تفصيله، ولكنهم انصرفوا إلى ما هو أحق بالعناية وهو التهمم بإقامة الشريعة وبثها وتقرير سلطانها، مع الجزم بتنزيه الله تعالى عن اللوازم العارضة لظواهر تلك الصفات، جاعلين إمامهم المرجوع إليه في كل هذا قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(1) .

أو ما يقارب هذا من دلائل التنزيه الخاصة بالتنزيه عن بعض ما ورد الوصف به مثل قوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾(2) بالنسبة إلى مقامنا هذا مع اتفاقهم على عدم العلم بتفصيل ذلك لا يقدح في عقيدة الإيمان، فلما نبغ في علماء الإسلام تطلب معرفة حقائق الأشياء وألجأهم البحث العلمي إلى التعمق في معاني القرآن ودقائق عباراته وخصوصيات بلاغته، لم يروا طريقة السلف مقنعة لأفهام أهل العلم من الخلف لأن طريقتهم في العلم طريقة تمحيص وهي اللائقة بعصرهم، وقارن ذلك ما حدث في فرق الأمة الإسلامية من النحل الاعتقادية، وإلقاء شبه الملاحدة على المتمين إلى الإسلام وغيرهم، وحدابهم ذلك إلى

---

(1) سورة الشورى الآية ١١

(2) سورة الأنعام الآية ١٠٣

الغوص والتعمق لإقامة المعارف على أعمدة لا تقبل التزلزل، ولدفع شبه المتشككين ورد مطاعن الملحدين، فسلكوا مسالك الجمع بين المتعارضات من أقوال ومعان وإقرار كل حقيقة في نصابها، وذلك بالتأويل الذى يقتضيه المقتضى ويعضده الدليل، فسلكت جماعات مسالك التأويل الإجمالى بأن يعتقدوا تلك المتشابهات على إجمالها، ويوقنوا بالتنزيه عن ظواهرها ولكنهم لا يفصلون صرفها عن ظواهرها، بل يجملون التأويل، وهذه الطائفة تدعى السلفية تقرب طريقتها من طريقة السلف فى المتشابهات، وهذه الجماعات متفاوتة فى مقدار تأصيل أصولها تفاوتًا جعلها فرقًا فمنهم الحنابلة، والظاهرية والخوارج الأقدمون غير الذين التزموا طريقة المعتزلة»[1].

وما يلفتنا فيما ذكره ابن عاشور فى تفسير هذه الآية أن "ناظرة" من نظر بمعنى عاين ببصره إعلانًا بتشريف تلك الوجوه أنها تنظر إلى جانب الله تعالى نظرًا خاصًا لا يشاركها فيه من يكون دون رتبتهم.

وراح يؤيد [الرؤية] بأخبار واردة عن الرسول صلى الله عليه وسلم فما رواه البخارى ومسلم فى صحيحهما، ولكنها أخبار تعنى أن الرؤية رؤية عين، خصوصًا ما رواه البخارى عن جرير بن عبد الله: "إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته وربما قال: سترون ربكم عيانًا".

وما أبهم علينا فيما ذكره ابن عاشور فى تفسيره لهذه الآية قوله: "فهذا معنى الآية بإجماله بظاهر القرآن"، ثم قوله بعد ذلك: "فدلالة الآية على الإجمال دلالة ظنية لاحتمالها تأويلات تأولها المعتزلة".

فثبوت المعنى بظاهر القرآن -كما يقول- هو دلالة قطعية لا ظنية خصوصًا إذا أيدته الأخبار الواردة عن أعلى مراتب الحجية والتوثيق.

---

[1] التحرير والتنوير ج ٢٩ ص ٣٥٣.

أما قول المعتزلة: «فلا جرم أن بعد الوعد برؤية أهل الجنة ربهم تعالى من قبيل المتشابه»[1] فقول مردود تفنده روايات البخارى ومسلم، كما أن "الرؤية" مرتبة تشريف وجزاء للمؤمنين الذين ابيضت وجوهم، ولا شيء أحب إليهم من النظر إلى ربهم، ولا يعقل أن يكون هذا الجزاء الكريم مما يغمض على الأذهان أو القلوب التي تسعى إلى هذه الرتبة.

أما قوله عن علماء الإسلام الذين لم يروا طريقة السلف مقنعة لأفهام أهل العلم من الخلف:

"فسلكوا مسالك الجمع بين المتعارضات من أقوال ومعان وإقرار كل حقيقة في نصابها، وذلك بالتأويل الذى يقتضيه المقتضى يعضده الدليل.... ولكنهم لا يفصلون صرفها عن ظواهرها بل يجملون التأويل".

فهي مسالك قد وضعوا لها معايير لتفسير أمثال هذه الآية وتبعد بها عن التأويلات التي تخرجها عن معناها المقصود الذى يخاطب الله به عباده.

* * *

ومما أورده ابن عاشور من معان وروايات وأقوال مما يصح اعتباره أنه من نقاط الخلاف بينه وبين المذهب الإعتزالى.

جاء في الكشاف في تفسير هذه الآية: "إلى ربها ناظرة" أن المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون،

---

[1] فيما ورد من أقوال عن المحكم والمتشابه:

أ- المحكم: ما عرف المراد منه، والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه.

ب- المحكم: ما لايحتمل إلا وجهاً واحدًا، والمتشابه ما احتمل أوجهًا.

ج- المحكم: ما استقل بنفسه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه: ما لا يستقل بنفسه واحتاج إلى بيان برده إلى غيره. الشيخ مناع القطان مباحث في علوم ص ٢١٦ مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان ط ٢٢. راجع "رسائل ابن تيمية" عن المحكم والمتشابه والتأويل.

فاختصاصة بنظرهم إليه لو كان منظـور إليـه محـن. فوجب حمله على معنى الاختصاص، والذى يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فـلان ناظر ما يصنع بى، يريد معنى التوقع والرجاء»[1] .

والزمخشرى ينفى الرؤية، ويصرف المعنى إلى الاختصاص الذى يتضمن التوقع والرجاء، وهو على النقيض مما ذهب إليه ابن عاشور نفسه حين قال فى صدر تفسير هذه الآية "لأنه من نظر بمعنى عاين ببصره"

والآية السابقة، والأحاديث التى ساقها ابن عاشور فى تفسيره لها تذهب إلى أن "الرؤية" رؤية معاينة، ولكنها لم تذهب إلى "كيف" والإيمان بها- والله أعلم - على هذا النحو واجب، وهو ما قصده علماء الإسلام الذين تحدث عنهم ابن عاشور فيما سبق أنهم "يجملون التأويل".

وفى معنى "اليمين" ذكر ابن عاشور فى تفسير قوله تعالى:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[2] .

والباء فى "بيمينه" للآلة والسببية. واليمين: وصف لليد ولا يدهنا وإنما هى كناية عن القدرة لأن العمل يكون باليد اليمين، قال الشاعر أنشده الفراء والمبرد، وقال القرطبى :

ولما رأيت الشمس أشرق نورها تناولت منها حاجتى بيمين

أى بقدرة. وضمير (منها) يعود على مذكور فى أبيات قبله.

والمقصود من هاتين الجملتين تمثيل عظمة الله تعالى بحال من أخذ

---

[1] الكشاف ، المجلد الرابع، ص ١٩٢ دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت - لبنان.

[2] سورة الزمر الآية ٦٧.

الأرض في قبضته ومن كانت السماوات مطوية أفلاكها وآفاتها بيده بتشبيه المعقول بالمتخيل، وهي تمثيلية تنحلُّ أجزاؤها إلى استعارتين، فيها دلالة على أن الأرض والسماوات باقية غير مضمحلة، ولكن نظامها المعهود اعتراه تعطيل، وفي الصحيح عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله عليه وسلم يقول:

« يقبض الله الأرض ويطوى السماوات بيمينه ثم يقول أنا الملك، أين ملوك الأرض».

وعن عبد الله بن مسعود قال: جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد إنا نجد أن الله يجعل السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والشجر على إصبع، والماء والثرى على إصبع، وسائر الخلق على إصبع. فيقول أنا الملك، فضحك رسول الله حتى بدت نواجذه تصديقًا لقول الحبر، ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم «وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون»[1].

ويقول في آخر تفسيره لهذه الآية:

«إنما كان ضحك النبي -صلى الله عليه وسلم- استهزاء بالحبر في ظنه أن الله يفعل ذلك حقيقة وأن له يدا وأصابع حسب اعتقاد اليهود التجسيم، ولذلك أعقبه بقراءة "وما قدروا الله حق قدره" لأن افتتاحها يشتمل على إبطال ما توهمه الحبر ونظراؤه في الجسمية، وذلك معروف من اعقادهم، وقد ردّه القرآن عليهم غير مرة مما هو معلوم، فلم يحتج النبي -ص- إلى التصريح بإبطاله، واكتفى بالإشارة التي يفهمها المؤمنون، ثم أشار إلى ما توهمه اليهودي توزيعًا على الأصابع إنما هو مجاز عن الأخذ والتصرف»[2].

---

(1) التحرير والتنوير ج ٢٤ ص ٦٣

(2) المرجع نفسه والصفحة نفسها

والزمخشري في تفسيره:

«والغرض من هذا الكلام إذا أخذته بجملته ومجموعه تصوير عظمته، والتوقيف على كنه جلاله لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقية، أو جهة مجاز»[1].

وفحوى كلام ابن عاشور في تفسير هذه الآية أن معنى "اليمين" وصف لليد، ولا يدهنا. وإنما هي كناية عن القدرة، واستشهد على هذا المعنى بما أنشده الفراء والمبرد وما ذكره القرطبي:

ومقصود هاتين الجملتين تمثيل لعظمة الله تعالى. وفيما أورده من حديث أبي هريرة "يطوي السموات بيمينه"، وما ذكره في آخر تفسيره للآية، واستهزاء الرسول صلى الله عليه وسلم بالحبر اليهودي حين ظن أن الله يفعل ذلك حقيقة، وأن له يدًا وأصابع حسب اعتقاد اليهود التجسيم، وما توهمه اليهودي توزيعًا على الأصابع إنما هو مجاز عن الأخذ والتصرف.

وأيامًا كان الأمر فإن ابن عاشور قد ذهب إلى صرف معنى "اليد" إلى معنى مجازي، ودرا فهمه لحديث الرسول "صلى الله عليه وسلم" الذي رواه ابن مسعود على هذا النحو.

ومهما يكن من شيء، فإن الزمخشري وابن عاشور يهدفان إلى تنزيه الله تعالى عن أن يشابه المخلوقين، فـ "اليد" التي نعلمها بالضرورة، ولا نعلم كيفيتها، هي عند ابن عاشور القدرة، وعند الزمخشري إذا أخذنا الكلام بجملته ومجموعة تصوير عظمة الله تعالى والتوفيق على كنه جلاله... يقصد صرف اللفظ، أو تأويل المعنى إلى ما يتفق مع مذهبه[2].

---

(1) الكشاف المجلد الثالث ص ٤٠٨ دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت - لبنان.

(2) انظر تفسير التحرير والتنوير ج ٦ ص ٢٤٨. تفسير قوله تعالى: "وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان" المائدة: ٦٤.

يقول الشيخ القطان عن مثل هذا التأويل:

«إنما لجأ إليه كثير من المتأخرين مبالغة منهم فى تنزيه الله تعالى عن مماثلته للمخلوقين كما يزعمون، وهذا زعم باطل أوقعهم فى مثل ما هربوا منه وأشد، فهم حين يؤولون اليد بالقدرة مثلاً إنما قصدوا الفرار من أن يثبتوا للخالق يدًا؛ لأن للمخلوقين يدًا، فإشتبه عليهم لفظ اليد فأولوها بالقدرة، وذلك تناقض منهم، لأنهم يلزمهم في المعنى الذى نفوه، لأن العباد لهم قدرة أيضًا، فإن كان ما أثبتوه من القدرة حقًا ممكنًا كان إثبات اليد لله حقًا ممكنًا أيضًا، وأن كان إثبات اليد باطلاً ممتنعًا لما يلزمه من التشبيه في زعمهم كان إثبات القدرة باطلاً ممتنعًا أيضًا، وما جاء عن أئمة السلف وغيرهم من ذم للمتأولين إنما هو لمثل هؤلاء الذين تأولوا ما يشتبه عليهم معناه على غير تأويله وإن كان لا يشتبه على غيرهم»[1].

وفى قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[2] .

ذكر ابن عاشور:

«والمعنى أن مصير من على الأرض إلى الفناء، وهذا تذكير بالموت وما بعده من الجزاء.

و"وجه ربك" ذاته، فذكر الوجه هنا جار على عرف كلام العرب، قال فى الكشاف:والوجه يعبر به عن الجملة والذات» أ هـ.

- وانظر التحرير والتنوير ج ٢٩ ص ١٥ تفسير قوله تعالى "تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير" الملك: ١.

(١) الشيخ مناع القطان مباحث فى علوم القرآن ص ٢١٩ - ٢٠٠.

(٢) سورة الرحمن: الآية ٢٧.

وقد أضيف إلى اسمه تعالى لفظ الوجه بمعان مختلفة منها ما هنا، ومنها قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[1] وقوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾[2] .

وقد علم السامعون أن الله تعالى يستحيل أن يكون له وجه بالمعنى الحقيقي، وهو الجزء الذي في الرأس.

واصطلح علماء العقائد على تسمية مثل هذا "المتشابه" وكان السلف يحجمون عن الخوض في ذلك مع اليقين باستحالة ظاهرة على الله تعالى، ثم تناوله علماء التابعين ومن بعدهم بالتأويل تدريجًا إلى أن اتضح وجه التأويل بالجرى على قواعد علم المعاني فزال الخفاء، واندفع الجفاء.

وضمير المخاطب في قوله "وجه ربك" خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم، والمقصود تبليغه إلى الذين يتلى عليهم القرآن ليتذكروا ويعتبروا. ويجوز أن يكون خطابًا لغير معين ليعم كل مخاطب.

ولما كان الوجه هنا بمعنى الذات وصف بـــ "ذو الجلال"، أى العظمة "والإكرام" أى المنعم على عبادة، وإلا فإن الوجه الحقيقي لا يضاف للإكرام في عرف اللغة، وإنما يضاف للإكرام اليد، أى فهو لا يفقد عبيده جلاله وإكرامه، وقد دخل في الجلال جميع الصفات الراجعة إلى التنزيه عن النقص وفي الإكرام جميع صفات الكمال الوجودية وصفات الجمال كالإحسان[3] .

وذكر الكشاف في تفسيره هذه الآية:

"ووجه ربك" ذاته، والوجه يعبر به عن الجمله والذات، ومساكين مكة يقولون: "أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان"

---

(1) سورة البقرة الآية ١١٥.

(2) سورة الإنسان الآية ٩.

(3) التحرير والتنوير ج ٢٧ ص ٢٠٣ ، ٢٥٤.

وهذا على نحو أو آخر يعد تطابقًا فيما ذهب إليه ابن عاشور والزمخشري، حيث انتهى كل منهما إلى أن "الوجه" تعبير عن الذات.

وقد جرى ابن عاشور في تفسيره لمثل هذه الآيات على هذا النحو[1]، ولا خلاف بينه وبين الزمخشري، قد يسهب صاحب التحرير والتنوير، وقد يوجز صاحب الكشاف، ولكنهما في نهاية الأمر يتفقان على عدم الأخذ بظاهر القرآن في تفسير آيات الصفات.

وهذا التطابق ينحصر في هذه الدائرة، ومن المؤكد أن هناك اختلاف بين الإمامين وقع في مسائل عديدة، منها ما ذكره ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾[2].

«وأما الذين رأوا الاتحاد بين معاني الإرادة والمشيئة والرضى وهو قول كثير من أصحاب الأشعري وجميع الماتريدية فسلكوا في تأويل الآية محل لفظ "لعباده" على العام المخصوص، أي لعبادة المؤمنين واستأنسوا لهذا المحمل بأنه الجاري على غالب استعمال القرآن في لفظة "العباد" لإسم الله، أو ضمير كقوله ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾[3]. قالوا: فمن كفر فقد أراد الله كفره ومن آمن فقد أراد الله إيمانه، والتزم كلا الفريقين "الأشاعرة والماتريدية" أصله في تعلق إرادة الله وقدرته بأفعال العباد الاختيارية المسمى بالكسب و لم يختلف إلا في نسبة الأفعال للعباد أهي حقيقة أم مجازية، وقد عد الخلاف في تشبيه الأفعال بين الفريقين لفظيًا.

---

[1] انظر التأويل عند ابن عاشور ج ١: ص ١٧٢.

[2] سورة الزمر الآية ٧.

[3] سورة الإنسان الآية ٦

ومن العجيب تهويل الزمخشرى بهذا القول إذ يقول: «ولقد تمحل بعض الغواة ليثبت لله ما نفاه عن ذاته من الرضى بالكفر فقال: هذا من العام الذى أريد به الخاص... إلخ.

فكان آخر كلامه ردًا لأوله وهل يعد التأويل تضليلاً، أم هل يعد العام المخصوص بالدليل من النادر القليل»[1].

وذكر الشهرستانى وهو يتحدث عن "الأشعرية" هم أصحاب أبى الحسن على بن إسماعيل المنتسب إلى أبى موسى الأشعرى رضى الله عنهما، وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعرى كان يقرر عين ما يقرر الأشعرى أبو الحسن فى مذهبه، وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه، فقال عمرو: أين أجد أحدًا أحاكم إليه ربى؟ فقال أبو موسى: أنا ذلك المتحاكم إليه، فقال عمرو: أو يقدّر علىّ شيئًا ثم يعذبنى عليه؟ قال: نعم، قال عمرو: ولِمَ؟ قال: لأنه لا يظلمك، فسكت عمرو ولم يجد جوابًا"[2].

والإرادة الإلهية من المسائل التي يكثر فيها الجدل بين الفرق الإسلامية، أو بين الفلاسفة من أصحاب الأديان، ولعل مرجع اختلافهم إلى وعورة هذا النوع من المسائل، وصعوبة الاتفاق بينهم على تعريف محدد للإرادة الإلهية فضلاً على أسباب الاختلاف الأخرى.

وعلى سبيل الاختصار يمكن القول بأن الأشاعرة يقولون بالإرادة الإلهية الكاملة، وأنه خالق لكل شيء الخير والشر على السواء، أما المعتزلة

---

(1) التحرير والتنوير ج ٢٣ ص ٣٤.

(2) الملل والنحل ج ١ ص ٩٤

فكانوا ينظرون إلى الإرادة الإلهية على أنها محددة بخلق الخير دون الشر، وهذا في حد ذاته تحديد للإرادة الإلهية"[1].

وقد أوضح ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية موقف الأشاعرة من هذه الإرادة بقوله:

قالوا: فمن كفر فقد أراد الله كفره، ومن آمن فقد أراد الله إيمانه"

ومن ثم يظهر تعجب ابن عاشور من تهويل الزمخشري فيما ذهب إليه الأشاعرة في فهمهم للإرادة الإلهية، «إذ يقول: ولقد تحمل بعض الغواة ليثبت لله وما نفاه عن ذاته من الرضى والكفر، فقال هذا من العام الذى أريد به الخاص...».

ويسارع ابن عاشور باتهام الزمخشري بالتناقض "فكان آخر كلامه ردًا لأوله"، ثم تساءل مفندًا مزاعم صاحب الكشاف: "وهل يعد التأويل تضليلاً، أم هل يعد العام المخصوص بالدليل من النادر القليل".

نخلص من ذلك كله إلى أن أثر تفسير الكشاف عند ابن عاشور كان فيما اتفقت فيه الآراء أو تطابقت وجوه النظر، وقد يمثل ذلك تأثرًا أو إعجابًا خصوصًا في ميادين البلاغة واللغة والنحو والمعاني والبيان، كما كان هناك أيضًا بعض وجوه الاتفاق في عدم الأخذ بظاهر القرآن في آيات الصفات، وكان لكل منهما وسائله وأدواته وطريقته في بيان اعتقاده.

كذلك كان هناك اختلاف بين المفسرين حيث مال ابن عاشور إلى موقف الأشاعرة في فهمهم للإرادة الإلهية الذى ناهضه الزمخشري، ومن ثم انبرى ابن عاشور مدافعًا عن هذا المفهوم، وراح يفند مزاعم المفسر الاعتزالي.

---

[1] انظر دكتور عبد البارى محمد داود الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة ص ١٧٦ دار المعرفة الجامعية ١٩٩٦م. وانظر القاضي عبد الجبار، المغني، في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق الأب جورج قنواتي مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، إشراف "طه حسين".

ثالثاً: الجبرية:

وعن اعتقاد أصحاب هذا المذهب وأقوال بعض رجاله وصداها عند الأمويين يقول أبو ريان:

«أساس هذا المذهب الاعتقاد بأن الإنسان مجبور على أفعاله، وأن الله تعالى مقدر هذه الأفعال، فلا قدرة للإنسان ولا اختيار، والجهم بن صفوان أول من قال بذلك، وقد استغل الحكام الأمويون مقالته هذه في توطيد حكمهم وقبول مظالمهم.

ومن آراء الجهم الكلامية: «نفي الصفات الإلهية التي تؤدي إلى تشبيهه تعالى بمخلوقاته، وإثبات صفتي الفعل والخلق لله وحده، إذ لا يصح وصف المخلوقات بها، ومن ثم فهي مجبورة على أفعالها، وكذلك فقد نفى الجهم أن يكون الله متكلمًا أو أن يكون مرئيًا، وقال بخلق القرآن وفناء الخالدين»[1] .

وذكر عبد القاهر البغدادي:

«الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان، وزعم أيضًا أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأن الكفر هو الجهلُ به، وقال: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز، كما يقال على المجاز، زالت الشمس، ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به، وزعم أن الله تعالى حادث، وامتنع عن وصف الله بأنه شيء، أوحيّ، أو عالم مريد، وقال بحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية... وأكفره أصحابنا في جميع ضلالاته،

---

(1) دكتور محمد على أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ١٤٦ وانظر الشهرستاني في الملل والنحل ج ١ ص ٨٥ وما بعدها.

وأكفرته القدرية في قوله: (إن الله تعالى خالق أعمال العباد) فاتفق أحناف الأمة على تكفيره"[1].

وتتلاقى معظم هذه الأقوال مع الأقوال الجعد بن درهم الذى قال بالقدر وخلق القرآن والتعطيل.

وذكر ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[2].

وسبب هذه الضلالة العارضة لأهل الضلال من الأمم التي تلوح في عقول بعض عوام المسلمين في معاذيرهم للمعاصي والجرائم أن يقولوا: أمر الله أو مكتوب عند الله أو نحو ذلك. هو جهل بأن حكمة الله تعالى في وضع نظام هذا العالم اقتضت أن يجعل حجابًا بين تصرفه تعالى في أحوال المخلوقات، وبين تصرفاتهم في أحوالهم بمقتضى إرادتهم، وذلك الحجاب هو ناموس ارتباط المسببات بأسبابها، وارتباط أحوال الموجودات في هذا العالم بعضها بعض، ومنه ما يسمى بالكسب والاستطاعة عند جمهور الأشاعرة، ويسمى بالقدرة عند المعتزلة وبعض الأشاعرة، وذلك هو مورد التكليف الدال على ما يرضاه الله وما يرضى به، وأن الله وضع نظام هذا العالم بحكمة، فجعل قوامه هو تدبير الأشياء أمورها من ذواتها بحسب قوى أودعها في الموجودات لتسعى لما

---

[1] الفرق بين الفرق ص ١٥٨ ط ١ القاهرة ١٩٩٨م.

[2] سورة الأنعام الآية ١٤٨.

خلقت لأجله، وزاد الإنسان مزية بأن وضع له عقلاً يمكنه من تغيير أحواله على حسب احتياجه، ووضع له في عقله وسائل الاهتداء إلى الخير والشر، كما قيض له دعاة إلى الخير تنبهه إليه إن ضنّهُ عقله، أو حجبته شهوة، فإن هو لم يرعو عن غيه، فقد خان نفسه وبهذا ظهر تخليط أهل الضلاضةبين مشيئة العباد ومشيئة الله، فلذلك رد الله عليهم هنا قولهم: "لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا" لانهم جعلوا ما هو مشيئة لهم مشيئة الله تعالى، ومع ذلك فهو قد أثبت مشيئة في قوله: "ولو شاء الله ما أشركوا" فهي مشيئة تكوين نظام الجماعة.

• فهذه المشيئة التي اعتلوا بها مشيئة لا تتوصل إلى الاطلاع على كنهها عقول البشر، فلذلك نفى الله عليهم استنادهم إليها على جهلهم بكنهها فقال:

"كذلك كذب الذين من قبلهم" فشبه بتكذيبهم تكذيب المكذبين الذين من قبلهم، فكنى بذلك عن كون مقصد المشركين من هذه الحجة تكذيب النبي -صلى الله عليه وسلم- وليس في هذه الآية ما ينهض حجة لنا على المعتزلة، ولا للمعتزلة علينا، وأن حاول كلا الفريقين ذلك لأن الفريقين متفقان على بطلان حجة المشركين وفي الآية حجة على الجبرية[1] .

ومفاد هذا الكلام أن ابن عاشور قد ذهب في تفسيره لهذه الآية إلى أن الله سبحانه قد وضع نظامًا للعالم اقتضت حكمته تعالى أن يجعل حجابًا بين تصرفه في أحوال المخلوقات وبين تصرفاتهم وفق مشيئتهم، أو بمقتضى إرادتهم وفق ناموس ارتباط المسببات والموجودات، وقد يطلق على ذلك (الكسب والاستطاعة) عند الأشاعرة، أو (القدرة) عند المعتزلة.

والإنسان في حساب هذاالناموس الإلهي مسئول عن أفعاله ليصح التكليف، ويرفض ابن عاشور هذه المعاذير التي يتذرع بها بعض عوام المسلمين

---

[1] التحرير والتنوير ج ٨ ص ١٤٧.

في ارتكاب الجرائم والمعاصي تنصلاً من المسئولية، وهي معاذير تسللت من أعطاف الجبرية التي تقول أن الإنسان مجبور على أفعاله، ولا حرية له ولا اختيار، وقد خلط معتقدوها بين مشيئة الله ومشيئة العباد.

ونفى ابن عاشور أن تكون هذه الآية حجة لمذهبه السني على المعتزلة، ولا للمعتزلة على هذا المذهب، والحجة في هذه الآية قائمة على الجبرية، فقول المشركين باطل لأنهم عللوا شركهم وجرائمهم وشرك آبائهم بمشيئة الله، وهذا كذب سبقهم إليه الذين قبلهم، وقد أذاقهم الله بأسه، وقوله تعالى: ﴿هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ استهزاء بقولهم السابق لتطاولهم على ما لا يستطيعون من فهم النظام الإلهي، وأن هؤلاء المشركين لا يتبعون إلا ظنونهم أو تخيلاتهم ساعين إلى تكذيب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما الكاذبون إلا هم.

رابعًا: الشيعة:

يقول صاحب (مجمع البيان في تفسير القرآن):

(والشيع الفرق، ولكل فرقة شيعة على حدة، وشيعت فلانًا اتبعته، والتشيع هو الاتباع على وجه التدين والولاء للمتبوع، والشيعة صارت في العرف اسمًا لمتبعي أمير المؤمنين (عليه السلام) على سبيل الاعتقاد بإمامته بعد النبي (صلى الله عليه وسلم وآله) فلا فصل في الإمامية والزيدية وغيرهم، ولا يقع إطلاق هذه اللفظة على غيرهم من المتبعين سواء كان متبوعًا محقًا أم باطلاً إلا أن تسقط عنه لام التعريف، ويضاف بلفظ (بني) للتبعيض، فيقال هؤلاء شيعة بني العباس أو شيعة بني فلان)[1] .

---

[1] أبو الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) مجمع البيان في تفسير القرآن المجلد الثالث ج ٧ ص ٩١. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م وانظر: مسألة التقريب بين-

وذكر محمد حسين الزين: (إن المعـاني الحقيقيـة التي قدمناهـا للتشيع الحق لا تخول لأحد أن يطلق. اسم الشيعة على غير الاثنى عشرية، وأكثر الزيديـة اليوم ومثلهـم الإسماعيليـة لا يعرفون إلا بهذين الانتسابين، وربما أن العظمية والواقفية لا وجود لهم في هذا العصر انحصر اسم الشيعة بالشيعة الإمامية الاثنى عشرية واختص بهم)[1] .

ويلاحظ أن الطبرسي في تعريفه جعل (الشيعة) لقبًا عامًا لكل الذين اعتقدوا بإمامة علي بن أبي طالب (رضى الله عنه) بعد النبي (صلى الله عليه وسلم) بلا فصل، حيث يطلق هذا اللقب على غيرهم بالمعنى الذى ذهب إليه، وانتهى التعريف عند محمد حسين الزين إلى انحصار هذا اللقب في الشيعة الإمامية للاثنى عشرية للأسباب التي ذكرها.

وأيا ما كان الأمر فإن الإمامية الاثنى عشرية "تعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمربين مهما عظموا وكبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والعدل)[2] .

- المذاهب الإسلامية أسس ومنطقات - بقلم ١٥ علامة وباحثًا ينتمون لمختلف المذاهب الإسلامية. ص ٦٣ وما بعدها - دار التقريب بين المذاهب الإسلامية ط ١ ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م. بيروت - لبنان وانظر: لسان العرب، ج ٣٣، ص ١٨٥ (مادة شيع) دار صادر، دار بيروت.

وانظر: محمد صادق الصدر الشيعة، ص ٧٣، مكتبة نينوى الحديثة، طهران، ناصر خسرو مروى.

[1] محمد حسين الزين، الشيعة في التاريخ ص ٤٣، دار الآثار للطباعة والنشر، بيروت - لبنان ط ٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

[2] محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية ص ١٠٢، دار الزهراء - بيروت - لبنان، ط٢ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

ويقول ابن تيمية: (فلو كانت الإمامة ركنًا في الإيمان لا يتم إيمان أحد إلا به، لوجب أن يبينه الرسول بيانًا عامًا قاطعًا للعذر، كما بين الشهادتين، والإيمان بالملائكة، والكتب، والرسل، واليوم الآخر،=

وترجع أهمية الإمامة ووجود إمام عند الاثنى عشرية لكيلا تخلو الأرض من حجة يهدى الناس إلى الجادة، ذكر الكليني رواية (عن على بن إبراهيم عن أبيه، عن محمد بن أبى عمير بن منصور بن يونس وسعدان بن مسلم عن إسحاق بن عمار عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول: إن الأرض لا تخلو إلا وفيها إمام، كيما أن زاد المؤمنون شيئًا ردهم، وإن نقصوا شيئًا أتمه لهم)[1] .

وهم يؤمنون بأنه لو لم يبق في الأرض إلا رجلان لكان أحدهما الحجة، ذكر الكليني، أحمد بن إدريس، ومحمد بن يحيى جميعًا، عن أحمد بن محمد بن عيسى بن عبيد عن محمد بن سنان، عن حمزة بن الطيار، عن أبى عبد الله (عليه السلام).

قال: لو بقى إثنان لكان أحدهما الحجة على صاحبه)[2] وفضلاً عن ذلك فإن أهمية الولاية، أو الإمامة ترجع إلى أسباب كثيرة تؤكد ضرورتها عند هؤلاء (فإن امتداد الرسالة السماوية كان يقتضى إيجاد حفظه لها، يصونونها ويحفظونها بعد النبى، ويطبقونها ويوضحونها، ويفسرون ما التبس منها، ويدافعون عنها ويبلغونها، امتدادًا لسيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) أنهم يصدرون عنها، وينهلون منها)[3] .

- فكيف ونحن نعلم بالاضطرار من دينه أن الذين دخلوا فى دين الله أفواجًا لم يشترط على أحد منهم فى الإيمان بالإمامة لامطلقًا ولا معينًا) منهاج السنة النبوية فى نقض الكلام والشيعة والقدرية ج ١، ص ٢٦ دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.

(١) أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكلينى (ت ٣٢٨/٣٢٩هـ) الأصول من الكافى ج ١ ص ١٧٨ باب (إن الأرض لا تخلو من حجة) صححه وعلق عليه على أكبر الغفارى، دار الكتب الإسلامية طهران، بازار سلطانى، ط ٣، ١٣٨٨هـ.

(٢) الأصول من الكافى، ج ١، ص ١٧٩، باب (أنه لو لم يبق فى الأرض إلا رجلان لكان أحدهما الحجة).

(٣) عبد اللطيف برى - ولاية أهل البيت - ص ٤٩، دار المعارف للمطبوعات - بيروت. وانظر: محمد حسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص ٦٧، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات - بيروت.

. ويقول صاحب الفقرة السابقة عن آل البيت: (أنهم درسوا على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وتربوا في حجره، ونهلوا الوحي من شفتيه، وقلبه، وعقله، وضميره صافيًا مضيئًا سليمًا، حتى خلق فيهم الحصانة الروحية، والكفاءة العلمية التشريعية، والمناعة الأخلاقية العالية مما لم يتيسر لغيرهم، فتحولوا في مدرسة الرسول إلى قرآن ناطق وإسلام حي)[1].

ومجمل عقائد الشيعة الاثني عشرية في الأصول: التوحيد، والنبوة، والمعاد الجسماني، والعدل، والإمامة، والإمامة أميز نقاط الخلاف بين الإمامية وبين الفرق الإسلامية الأخرى كأهل السنة، والمعتزلة، والخوارج من حيث إنها نص أو شورى، وبين فرق الإمامية ذاتها كالاثني عشرية، والزيدية، والإسماعيلية من حيث شروط الإمام وانتقال الإمامة من إمام إلى آخر.

ومن الروايات التي يذكرها الطوسي في أماليه، وهو عند الاثني عشرية ملقب بشيخ الطائفة، وهذه الرواية تحدد بعض مواقفهم من خلافة الصديق والفاروق (رضي الله عنهما) قال: حدثنا أبو منصور السكرني قال: حدثنا علي بن عمر قال: حدثنا أبو الفضل عبد الله بن أحمد بن العباس قال: حدثنا مهني بن يحيي قال: حدثنا عبد الرازق عن أبيه عن مسافر بن مسعود قال ليلة الجن:

قال لي رسول الله (صلى الله عليه وسلم وآله) يا ابن مسعود نعيت إليّ نفسي، فقلت: استخلف يا رسول الله، قال: من؟ قلت: أبا بكر، فأعرض

---

(1) عبد اللطيف برى، ولاية أهل البيت، ص ٥٠.

وانظر "محمد مرعى الأمين الأنطاكي"، منهب أهل البيت ص ٩٨ - ٩٩، مكتبة الثقلين قم - إيران.

وانظر "محمد حسين آل الكاشف الغطاء"، "ت ١٩٧٣م" أصل الشيعة وأصولها - مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان ١٣٩١هـ.

عني، ثم قال يا ابن مسعود نعيت إليّ نفسي، قلت استخلف، قال من؟ قلت عمر، فأعرض عني، ثم قال يا ابن مسعود نعيت إليّ نفسي، قلت: استخلف: قال: من؟ قلت: عليًا قال: أما إنهم إن أطاعوه دخلوا الجنة أجمعون أكتعون)[1].

وقد أوّل الإمامية الاثنا عشرية الكثير من الآيات لصالح مذهبهم، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[2]

جاء في الصفوة لمناقب آل بيت النبوة:

«قال أبو بكر النقاش: أجمع جمهور المفسرين أن هذه الآية نزلت في عليّ وفاطمة وابنيهما، لا في أزواجه لتذكير الضمير في " يذهب عنكم، ويطهركم»[3].

وفي تفسير الصافي:

«عن زيد بن علي بن الحسين عليهم السلام أن جهالاً من الناس يزعمون أنه إنما أراد الله بهذه الآية أزواج النبي -صلى الله عليه وسلم وآله- وقد كذبوا وأثموا وأيم الله، ولو عنى أزواج النبي -صلى الله عليه وسلم وآله- لقال: ليذهب عنكن الرجس ويطهركن تطهيرًا، وكان الكلام مؤنثًا كما قال: أذكرن ما يتلى في بيوتكم ولا تبرجن، ولستن كأحد من النساء»[4].

---

(1) أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) أمالي الشيخ الطوسي، ص ٣١٣ - ٣١٤، تقديم محمد صادق بحر العلوم. مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان.

(2) سورة الأحزاب الآية ٣٣.

(3) عبد الرءوف محمد بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المعروف بالمناوي الشافعي ص، م مخطوط رقم ٢٢ مكتبة جامعة الإسكندرية - الشاطبي.

(4) محمد محسن بن الشاه محمود المعروف بالفيض الكاشاني "ت ١٠٩١هـ" ج ٢٢ ص ١٨٧ مؤسسة الأعلي ببروت - لبنان ط٢ ١٧٠٢هـ - ١٩٨٢م. وانظر مجمع البيان، المجلد الخامس ج ٢٢ ص ٢٣٩ وانظر عبد اللطيف بري، ولاية أهل البيت ص ١١.

وذكر ابن عاشور فى تفسير الآية الكريمة السابقة "التعريف فى البيت" تعريف العهد هو بيت النبى صلى الله عليه وسلم وبيوت النبى عليه الصلاة والسلام كثيرة، فالمراد بالبيت هنا بيت كل واحدة من أزواج النبى صلى الله عليه وسلم، وكل بيت من تلك البيوت اهله النبى صلى الله عليه وسلم وزوجه صاحبة ذلك ولذلك جاء بعده قوله ﴿واذكرن ما يتلى فى بيوتكن﴾[1] وضميرا الخطاب موجهان إلى نساء النبى صلى الله عليه وسلم على سنن الضمائر التى تقدمت. وإنما جيء بالضميرين بصيغة جمع المذكر على طريقة التغليب لإعتبار النبى صلى الله عليه وسلم فى هذا الخطاب لأنه رب كل بيت من بيوتهن، وهو حاضر هذا الخطاب إذ هو مبلغه. وفى هذا التغليب إيماء إلى أن هذا التطهير لهن لأجل مقام النبى صلى الله عليه وسلم لتكون قريناته مشابهات له فى الذكاء والكمال، كما قال الله تعالى ﴿وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ﴾[2] يعنى أزواج النبى صلى الله عليه وسلم، وهو نظير قوله فى قصة إبراهيم ﴿رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾[3] والمخاطب زوج إبراهيم وهو معها[4].

وذكر أيضًا:

«وأهل البيت: أزواج النبى صلى الله عليه وسلم، والخطاب موجه إليهن وكذلك ما قبله وما بعده لا يخالط أحدًا شك فى ذلك و لم يفهم منها

---

[1] سورة الأحزاب الآية ٣٤.

[2] سورة النور الآية ٢٦.

[3] سورة هود الآية ٧٣.

[4] التحرير والتنوير ج ٢٢ ص ١٥.

أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم والتابعون إلا أن أزواج النبى عليه السلام هن المراد بذلك وأن النزول فى شأنهن»[1] .

ويقول عن حديث الكساء:

«وأما ما رواه الترمذى عن عطاء بن أبى رباح عن عمر بن أبى سلمة قال: لما نزلت على النبى "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرًا" فى بيت أم سلمة دعا فاطمة وحسنًا وحسينًا فجللهم بكساء وعليّ خلف ظهره، ثم قال: اللهم هؤلاء أهل بيتى فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرًا».

قال: هو حديث غريب من حديث عطاء عن عمر عن أبى سلمة و لم يسمه الترمذى بصحة ولا حسن ووسمه بالغرابة.

وفى صحيح مسلم عن عائشة خرج رسول الله غداة وعليه مرط مرحل، فجاء الحسن فأدخله، ثم جاء الحسين فأدخله، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء على فأدخله ثم قال: «إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرًا». وهذا أصرح من حديث الترمذى فمحمله أن النبى صلى الله عليه وسلم ألحق أهل الكساء بحكم هذه الآية وجعلهم أهل بيته كما ألحق المدينة بمكة فى حكم الحرمية بقوله «إن إبراهيم حرم مكة وإنى أحرم ما بين لابتيها" وتأويل البيت على معنيه الحقيقى والمجازى يصدق ببيت النسب كما يقولون: فيهم "البيت" والعدد، ويكون هذا من حمل القرآن على جميع محامله غير المتعارضة، وكأن حكمة تجليلهم معه بالكساء تقوي استعارة البيت بالنسبة إليهم تقريبًا لصورة البيت بقدر الإمكان فى ذلك الوقت ليكون الكساء

---

[1] التحرير والتنوير ج ٢٢ ص ١٥

بمنزلة البيت، ووجود النبي صلى الله عليه وسلم معهم في الكساء كما هو في حديث مسلم تحقيق لكون ذلك الكساء منسوبًا إليه، وبهذا يتضح أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم من آل بيته بصريح الآية، وأن فاطمة وابنيها وزوجها مجعولون أهل بيته بدعائه أو بتأويل الآية على محاملها»[1].

والشيعة الإمامية يرمون من تفسير هذه الآية كما جاء عند الصافي وغيره من مفسرى المذهب إلى القول بعصمة الأئمة الإثنى عشرية.

وهناك أسباب كثيرة ذكرها الاثنا عشرية استوجبت في نظرهم - عصمة الإمام (فالعصمة في الإمامة شرط لازم عقلاً للاستقامة وحفظ النظام، ومنصب الإمام لطف، وتمكنه من التصرف لطف آخر، فلا يتوقف على كونه مبسوط اليد كالنبي -صلى الله عليه وآله- من غير فرق بينهما[2].

والاثنا عشرية لهم أبحاث مطولة في عصمة الأئمة، وقد ارتبطت عندهم بعصمة الأنبياء (فالإمام كالنبي يجب أن يكون معصومًا من جميع الرذائل والفواحش، ما ظهر منها وما بطن، من سن الطفولة إلى الموت، عمدًا وسهوًا، كما يجب أن يكون معصومًا من السهو والخطأ والنسيان، لأن الأئمة حفظة الشرع والقوامون عليه، حالهم في ذلك حال النبي، والدليل الذى اقتضانا أن نعتقد بعصمة الأنبياء هو نفسه يقتضينا أن نعتقد بعصمة الأئمة بلا فرق)[3].

ويجمل هاشم معروف الحسني القول في مفهوم العصمة بقوله: (إن العصمة ليس لها مفهوم يتخطى إمكانات الإنسان، بنحو يكون هذا المخلوق

---

(1) التحرير والتنوير ج ٢٢ ص ١٥.

(2) عبد الصاحب الحسني العاملي، روح الإيمان في الدين الإسلامي ص ٢٤٥ - ٢٤٦ - مؤسسة الأعلمي بيروت - لبنان ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

(3) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ص ١٠٤

البشرى إنسانًا آخر له طبيعة غير طبائع الناس، إن المعصوم فى رأى هشام بن الحكم، ورأى جميع الشيعة إنسان يغضب ويرضى، ويحزن ويفرح، ويتلذذ ويتألم، ويحب ويكره إلى غير ذلك من صفات الإنسان، وهذه الحالات وإن كانت من شأنها أن تسيطر على الإنسان، وتسوقه إلى المعاصى والمنكرات واتباع الشهوات واللذات، إلا أنها فى الأنبياء والأئمة (ع) تكون مغلوبة للقوة الخيرة التى تصرفهم إلى الطاعة، وتسيطر على الدواعى التى تحرك إلى المعصية بنحو تصبح تلك الدعاوى معدومة التأثير وكانها لم تكن[1] .

وعصمة الأئمة ظهرت بعد وفاة جعفر الصادق على يد هشام ابن الحكم (ت ١٩٩هـ- ٨١٥م) وهو فى أغلب الأقوال أول من تبناها، ودعالها (وقد رأى بعد إيمانه بالإمامة، وكونها وارثة النبوة أن الإمام أحوج إلى العناية الإلهية من النبى بحكم اتصال الأنبياء با لله عن طريق الوحى وامتناع ذلك على الإمام، فتبنى هشام "العصمة"، وأضافها إلى الأئمة فجعلهم فى مقام يستطيعون منه الصدور عن الحق والصواب دون حاجة إلى الوحى[2] .

وذكر عبد القاهر البغدادى (وكان هشام يجيز على الأنبياء العصيان مع قوله بعصمة الأئمة من الذنوب، ورغم أن نبيه صلى الله عليه وسلم عصى ربه عز وجل فى أخذ الفداء من أسارى بدر غير أن الله عز وجل عفا عنه، وتأول على ذلك قوله تعالى ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[3] .

وفرق فى ذلك بين النبى والإمام بأن النبى إذا عصى آتاه الوحى بالتنبيه على خطاياه، والإمام لا يتنزل عليه الوحى، فيجب أن يكون معصومًا عن المعصية[4] .

---

(1) هاشم معروف الحسنى، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص ٢٠٥ دار القلم، بيروت - لبنان ١٩٧٨م.

(2) الدكتور كامل مصطفى الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع، ص ١٤١ دار المعارف مصر ط ٢.

(3) سورة الفتح الآية ٢.

(4) عبد القاهر بن طاهر البغدادى (ت ٤٢٩هـ) الفرق بين الفرق، ص ٤٢ ، مؤسسة الحلبى وشركاه، -

فالعصمة قوة تمنع الإمام من ارتكاب الذنوب مع قدرته على القيام بها حتى يكون هناك معنى للثواب، وتمنعه أيضًا من السهو والنسيان والخطأ لأن الإمام حافظ للشرع القوّام عليه، وقد بلغ من العلم والتقوى مرتبة لا يصدر منه ما يجافي الحق لتحكّم قوى الخير فيما يصدر عنه من قول أو فعل.

ومن المواطن التي خالفهم فيها ابن عاشور ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[1] .

«وأما الشيعة فإنهم يذكرون التسليم على عليّ وفاطمة وآلهما، وهو مخالف لعمل السلف فلا ينبغي اتباعهم فيه لأنهم قصدوا به الغض من الخلفاء والصحابة»[2] .

ونكاح المتعة من القضايا المشهورة في الفقه الإمامي، وذكر ابن عاشور في تفسير الآية: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[3] .

روايات عدة، منها:

«وذهب جمع: منهم ابن عباس،وأبي بن كعب، وابن جبير أنها، نزلت في نكاح المتعة لما وقع فيها من قوله ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ ونكاح المتعة: هو

- تقديم وتعليق طه عبد الرءوف سعد، وانظر الشهرستاني، الملل والنحل ج ١ ص ٨٤، تحقيق محمد سيد كيلاني - مطبعة البابي الحلبي ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

[1] سورة الأحزاب الآية ٥٦.

[2] التحرير والتنوير ج ٢٢ ص ١٠٣.

[3] سورة النساء الآية ١٢.

الذى تعاقد الزوجان على أن تكون العصمة بينهما مؤجلة بزمان أو بحالة، فإذا انقضى ذلك الأجل ارتفعت العصمة، وهو نكاح قد أبيح في الإسلام لا محالة، ووقع النهي عنه يوم خيبر، أو يوم حنين على الأصح. والذين قالوا حرام يوم خيبر قالوا: ثم أبيح في غزوة الفتح، ثم نهي عنه في اليوم الثالث من يوم الفتح، أو قيل: نهي عنه في حجة الوداع، قال أبو داود: وهو أصح: والذى استخلصناه أن الروايات فيها مضطربة اضطرابًا كبيرًا[1] .

ويقول "وقد اختلف العلماء في الأخير من شأنه: فذهب الجمهور إلى أن الأمر استقر على تحريمه: فمنهم من قال: نسخته آية المواريث لأن فيها ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ﴾[2] . فجعل للأزواج حق الميراث، وقد كانت المتعة لا ميراث فيها، وقيل: نسخها ما رواه مسلم عن سبرة الجهني، أنه رأى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مسندًا ظهره إلى الكعبة ثالث يوم من الفتح يقول: أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من هذه النساء إلا أن الله حرم ذلك إلى يوم القيامة[3] .

«وانفراد سبرة به مثل ذلك اليوم مغمز في روايته على أنه ثبت أن الناس إستمتعوا. وعن علي بن أبي طالب، وعمران بن حصين، وابن عباس، وجماعة من التابعين والصحابة أنهم قالوا بجوازه. قيل: مطلقًا وهو قول الإمامية، وقيل: في حال الضرورة عند أصحاب ابن عباس من أهل مكة

---

(1) التحرير والتنوير ج ٥ ص ١٠.

(2) سورة النساء الآية ١٢.

(3) التحرير والتنوير ج ٥ ص ١٠

واليمن، وروى عن ابن عباس أنه قال: لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقى»[1].

وعن عمران بن حصين في الصحيح أنه قال: أنزلت آية المتعة في كتاب الله و لم ينزل بعدها آية تنسخها، وأمرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم – ثم قال رجل برأيه ما شاء، يعني عمر بن الخطاب حين نهى عنها في زمن من خلافته، وكان ابن عباس يفتي بها، فلما قال له سعيد بن جبير: أتدرى ما صنعت بفتواك فقد سارت بها الركبان حتى قال القائل:

قلت للركب إذ طال الثواء بنا

يا صاح هل لك في فتوى ابن عباس

في بضة رخصة الأطراف ناعمة

تكون مثواك حتى مرجع الناس

والذى يستخلص من مختلف الأخبار أن المتعة أذن فيها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مرتين، ونهى عنها مرتين. والذى يفهم من ذلك أن ليس ذلك بنسخ مكرر، ولكنه إناطة، وإباحتها بحال الاضطرار، فاشتبه على الرواة تحقيق عذر الرخصة بأنه نسخ.

وقد ثبت أن الناس استمتعوا في زمن أبي بكر، وعمر، ثم نهى عنها عمر في آخر خلافته. والذى استخلصناه في حكم نكاح المتعة أنه جائز عند الضرورة الداعية إلى تأجيل مدة العصمة، مثل الغربة في سفر أو غزو إذا لم تكن مع الرجل زوجته، ويشترط منه ما يشترط في النكاح من صداق وإشهار وولى حيث يشترط، وأنها تبين منه عند انتهاء الأجل، وأنها لا ميراث فيها بين

---

[1] بفاء بعد الشين، أى إلا قليل وأصله من قولهم: شفيت الشمس إذا غربت وفى بعض الكتب شقى.

الرجل والمرأة، إذا مات أحدهما في مدة الاستمتاع، وأن عدتها حيضة واحدة، وأن الأولاد لاحقون بأبيهم المستمتع.

وشذ النحاس فزعم أنه لا يلحق الولد بأبيه في نكاح المتعة. ونحن نرى أن هذه الآية بمعزل عن أن تكون نازلة في نكاح المتعة، وليس سياقها سامحًا بذلك، ولكنها صالحة لاندراج المتعة في عموم "ما استمتعتم" فيرجع في مشروعيته نكاح المتعة إلى ما سمعت آنفًا[1] .

وما انتهى إليه ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية بمعزل عن أن تكون نازلة في نكاح المتعة، ولكنها صالحة لإندراج المتعة في عموم "ما استمتعتم" ويذهب إلى مشروعية هذا النوع من الزواج عند الضرورة بالشروط التي ذكرها.

ومن الروايات التي ذكرها الطبري في تفسيره لهذه الآية الكريمة: حدثنا يونس قال: أخبرني ابن وهب قال ابن زيد في قوله (فما استمتعتم به منهن....) الآية قال: هذا النكاح، وما في القرآن إلا النكاح، إذا أخذتها واستمتعت بها فأعطها أجرها، والصداق، فإن وضعت لك منه شيئًا فهو لك سائغ.

فرض الله عليها العدة، وفرض الله لها الميراث، قال: الاستمتاع هو النكاح، ههنا إذا دخل بها)[2] ، وقد ساق عدة روايات تدور حول هذا المعنى، وأن المقصود من هذه الآية هو الزواج الصحيح، ثم يذكر عدة روايات أخرى مخالفة للمعنى السابق منها: (حدثنا أبو كريب قال: حدثنا يحي بن عيسى قال: حدثنا نصير بن أبي الأشعث، قال: حدثنا ابن حبيب بن أبي ثابت عن أبيه قال: أعطاني ابن عباس مصحفًا فقال: هذا على قراءة أبي،.....،....

---

[1] التحرير والتنوير ج ٥ ص ١١.

[2] محمد بن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن ج ٨ ص ١٧٥.

قال أبو كريب، قال يحيى، فرأيت المصحف عند نصير فيه: (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى)[1].

وبعد الفراغ من ذكر هذه الروايات يختم الطبري القول في تفسير هذه الآية: "أولى التأويلين في ذلك بالصواب، تأويل من تأوله، في نكحتموه منهن فجامعتموه فأتوهن أجورهن لقيام الحجة بتحريم الله متعة النساء على وجه النكاح الصحيح، أو الملك الصحيح على لسان رسوله (صلى الله عليه وسلم)[2].

وإلى هذا التحريم ذهب ابن كثير ويقرر: (والعمدة ما ثبت في الصحيحين عن أمير المؤمنين على بن أبي طالب قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة، وعن لحوم الحمر الوحشية يوم خيبر)[3].

وفي تحريمه أيضًا قال أبو بكر الحازمي: (قرأت على أبي المظفر عبد الصمد بن الحسين بن عبد الغفار أخبرني زاهر بن طاهر، أنا أبو سعيد بن محمد بن عبد الرحمن أنا أبو عمر ومحمد بن أحمد ثنا أبو يعلى، ثنا أبو خيثمة عن حسن وعبد الله ابن محمد بن على عن أبيهما عن عليّ رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح المتعة يوم خيبر، وعن لحوم الحمر الأهلية[4].

---

(1) محمد بن جرير الطبرى: جامع البيان فى تأويل آى القرآن ج ٨ ص ١٧٥.

(2) المرجع السابق ج ٨ ص ١٧٨.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ج ١ ص ٤٧٤.

وانظر صحيح مسلم، كتاب النكاح، ج ٢ ص ١٠٢٧ دار إحياء التراث العربى بيروت - لبنان، وانظر: صحيح البخارى بشرح السندى، المجلد الثانى ج ٣، كتاب الذبائح الصيد والتسمية على الصيد، باب لحوم الحمر الإنسية، ص ٣٦٩ - دار النفائس ط ٣، وانظر الترمذى كتاب الأطعمة باب ما جاء فى لحوم الحمر الأهلية، المجلد الرابع، ص ٢٥٤ - ٢٥٥

(4) أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان بن موسى الحازمى (ت ٥٨٤هـ) الاعتبار فى الناسخ والمنسوخ من الآثار ص ٣٠٢، ٣٠٣ تحقيق محمد أحمد عبد العزيز - مكتبة عاطف - الأزهر.

وفي كتاب الناسخ والمنسوخ عن قتادة لم يذكر هذه الآية فيما وقع فيه النسخ من سورة النساء[1] وكذلك ابن الجوزي[2] وذكر ابن حزم: قوله تعالى (فما استمتعتم به منهن......) الآية نسخت بقوله صلى الله عليه وسلم (إني قد أحللت هذه المتعة، ألا وإن الله ورسوله قد حرّماها، ألا فيبلغ الشاهد الغائب، ووقع ناسخها من القرآن موضع ذكر ميراث الزوجة الثمن والربع، فلم يكن لها نصيب، وقال محمد بن إدريس الشافعي: (موضع تحريمها في سورة المؤمنون، ونسخها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ* إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[3] . وأجمعوا أنها ليست بزوجة، ولا ملك اليمين، فنسخها الله بهذه الآية[4] ، وإلى ذلك ذهب هبة الله بن سلامة في كتابه الناسخ والمنسوخ[5] .

والمقصود منها النكاح الصحيح الذي يتوفر له الولي، والمهر، والشهود، كما ذهب الطبري، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهى عن المتعة كما جاء في الصحيحين وكتب السنة الأخرى، أو أن تكون منسوخة بقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ......﴾ الآية[6] .

---

(1) انظر ص ٣٨ إلى ٤٠.

(2) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي الجوزي "ت ٥٩٧هـ" المصفى بأكف أهل الرسوخ في علم الناسخ والمنسوخ ص ٢٣ إلى ص ٢٦ تحقيق الدكتور حاتم صالح الضافي، مؤسسة الرسالة بيروت- لبنان ط ٢ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(3) سورة المؤمنون الآية ٥ ، ٦.

(4) ابن حزم ، الناسخ والمنسوخ، ص ٣٢١ هامش تنوير المقباس المنسوب لابن عباس، أبو الطاهر محمد ابن يعقوب الفيرو آبادي "ت ٨١٧هـ" مكتبة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ط ٢ ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.

(5) انظر ٣٥ ، ٣٦.

(6) أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي "ت ٥١٦" معالم التنزيل، المجلد الأول ص ٤١٤ إعداد وتحقيق خالد بن عبد الرحمن العك، مروان سوار دار المعرفة - لبنان.

وعن تحريم المتعة ذكر البغوى : «وإلى هذا ذهب عامة أهل العلم أن نكاح المتعة حرام، والآية منسوخة، وكان ابن عباس رضى الله عنهما يذهب إلى أن الآية محكمة.

وموضع ذكر ميراث الزوجة الثمن والربع[1] كما فى قول ابن حزم: وما ذكره عن الشافعى رضى الله عنه، وما ذهب إليه ابن سلامة فى كتابه، والبغوى فى تفسيره، ومن الملحوظ أن النهي عن المتعة فى الصحيحين وعند أبى بكرالحازمى، وغير ذلك من كتب السنة جاء عن على بن أبى طالب رضى الله عنه، والإمامية على خلاف ذلك، يقول محمد صادق الصدر: (ولو صح ذلك فى رأى الإمام، لعرف ذلك أهل بيته عليهم السلام الذين أجمعوا على حلية المتعة على مر الأيام)[2] .

خامسًا: الخوارج:

نظريتهم فى الخلافة أبرز ما ينادون به من آراء، وليس من شروطهم فيمن يصلح لها أن يكون عربيًا قرشيًا. وأشهر فرقهم: الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق الذى كفّر كل المسلمين، وأصحاب نجدة بن عامر الذين عرفوا بالنجدية، والأباضية أتباع عبد الله بن أباضي التميمى، وهم مسالمون، لم يبالغوا فى الحكم على من خالفهم، كغيرهم من فرق الخوارج الأخرى.

يقول الشيخ محمد أبو زهرة عن الخوارج:

«كانت فيهم رغبة شديدة للمنافسة والمجادلة ومساجلة الآراء والمذاهب حتى أنهم فى القتال كانوا يتوقفون أحيانًا كثيرة، ويتناقشون مع مقاتليهم فى الأمور والولاة، وينشدونهم بعض الأشعار»[3] .

---

(1) سورة النساء من الآية ١١٢.

(2) محمد صادق الصدر، حياة أمير المؤمنين ص ٣٣٤، مطبعة دار الكتب، بيروت - لبنان - ط٣.

(3) تاريخ الجدل ص ١٦٣ دار الفكر العربى القاهرة ط ١ ١٩٣٤م، وانظر الشهرستانى، الملل والنحل ج ١ ص ١١٤.

ويتنول عن رغبتهم في لعنم:

«انظر إلى زعمائهم كيف يطلبون علم ابن عباس مع أنه كافر في زعمهم، مبطل في اعتقادهم، ولكنه علم الكتاب هو الذى دفعهم لأن يجلسوا مجلس التلميذ من حبر هذه الأمة، وإن زعموا فيه زيغًا وخروجًا، وكأنهم يعتقدون أنه ممن أضلهم الله على علم»[1] .

ومن الأقوال التي نادى بها الخوارج وتعرض لها ابن عاشور في تفسيره ما ذكره في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[2] .

حيث ذكر بعض الآثار وقول جمهور المحققين من علماء الأمة على اختلاف مشاربهم وغيرهم من أصحاب الأقوال في ماهية "الإيمان" ومما ساقه عن الخوارج والمعتزلة:

"القول الرابع قول الخوارج والمعتزلة إن الإيمان اعتقاد ونطق وعمل كما جاء في القول الثالث إلا أنهم أردوا من قولهم حقيقة ظاهرة من تركب الإيمان، من مجموع الثلاثة بحيث إذا اختل واحد منها بطل الإيمان، ولهم في تقرير بطلانه بنقص الأعمال الواجبة مذاهب غير منتظمة ولا معضودة بأدلة سوى التعلق بظواهر بعض الآثار مع الإهمال لما يعارضها من مثلها.

---

[1] محمد أبو زهرة، تاريخ الجدل ص ١٦٣.

وانظر إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية ج ٢ ص ١٤٠، ٣٥٥.

ج ٦ ص ٨٧، ١٧٥، ٢١٢، ٢٢٤، ٣٣٢.

ج ٧ ص ١٧٧، ١٨٢، ١٨٨، ١٩٧، ١٩٩.

ج ٨ ص ٥، ١٣، ٢٣، ٢٥، ٢٦.

[2] سورة البقرة الآية ٨.

فأما الخوارج فقالوا: إن تارك الشيء من الأعمال كافر غير مؤمن وهو خالد في النار، فالأعمال جزء من الإيمان، وأرادوا من الأعمال فعل الواجبات وترك المحرمات ولو صغائر، إذ جميع الذنوب عندهم كبائر - وأما غير ذلك من الأعمال كالمندوبات والمستحبات فلا يوجب تركها إذ لا يقول مسلم إن ترك السنن والمندوبات يوجب الكفر والخلود في النار، وكذلك فعل المكروهات قالت الإباضية من الخوارج أن تارك بعض الواجبات كافر لكن كفره كفر نعمة لا شرك، نقله إمام الحرمين عنهم وهو الذى سمعناه من طلبتهم؛ وأما المعتزلة فقد وافقوا الخوارج في أن للأعمال حظًا من الإيمان إلا أنهم خالفوهم في مقاديرها ومذاهب المعتزلة في هذا الموضوع غير منضبطة[1] .

وموقف ابن عاشور من الخوارج والمعتزلة فيما ذهبوا إليه في "ماهية الإيمان" وتركبه من اعتقاد ونطق وعمل، وإبطال الإيمان إذا اختل واحد منها، فيما وجهَهُ إلى أصحاب هذين المذهبين نقدًا يتمثل فيما ذكره حول عدم انتظام تقديرهم واختلال دعواهم، ولا يؤيد هذه الدعاوى سوى تعلقهم بظواهر بعض الآثار وإهمال ما يعاضها من مثلها.

وفي الفقرة الأخيرة نجد أن ابن عاشور يوجه نقدًا آخر إلى الخوارج ولا تبدو موافقته على قولهم "تارك الشيء من الأعمال كافر غير مؤمن وهو خالد في النار" ويختم الفقرة باتهام المعتزلة بما خالفوا فيه الخوارج في تقدير الأعمال التي تستوجب هذا التكفير بعدم انضباط مذهبهم.

سادساً: البهائية:

رأينا ما كان عليه الاتفاق أو الاختلاف بين ابن عاشور والمذاهب السابقة، كان يأخذ من أقوال رجالها أو يترك، ولا تفارقه الرغبة الصادقة في

---

[1] التحرير والتنوير ج ١ ص ٢٦٨.

الإقناع والإنصاف دون التحيز لغير الحقيقة التي يؤمن بها، مهتديًا بما استطاع جمعه من أقوال، وما قام به من تحليل، وما عقده من وجوه المقارنة، وما فرضته المناسبة من تأريخ لبعض هذه المذاهب، وهو في اختلافه لم يبالغ، ولم يكفر أحدًا من أصحابها طالما هذا الاختلاف في دائرة الإسلام، ولا يمس أصلاً من أصول العقيدة، والبهائية قد خرجت من هذه الدائرة، ومست أصلاً من أصول الدين حين حاولت أن تثبت نبوءة بعد خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم.

ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾[1].

«وقد أجمع الصحابة على أن محمدًا صلى الله عليه وسلم خاتم الرسل والأنبياء وعرف ذلك وتواتر بينهم في الأجيال من بعدهم، ولذلك لم يترددوا في تكفير مسيلمة والأسود العنسي فصار معلومًا من الدين بالضرورة فمن أنكره فهو كافر خارج عن الإسلام ولو كان معترفًا بأن محمدًا صلى الله عليه وسلم رسول الله للناس كلهم.

وهذا النوع من الإجماع موجب العلم الضروري كما أشار إليه جميع علمائنا، ولا يدخل هذا النوع في اختلاف بعضهم في حجية الإجماع إذ المختلف في حجيته هو الإجماع المستند لنظر وأدلة اجتهادية بخلاف المتواتر المعلوم بالضرورة، وفي كلام الغزالي في خاتمة كتاب الاقتصاد في الاعتقاد مخالفة لهذا على ما فيه من قلة تحرير، وقد حمل عليه ابن عطية حملة غير منصفة وألزمه إلزامًا فاحشًا ينزه عنه علمه ودينه فرحمة الله عليهما.

ولذلك لا يتردد مسلم في تكفير من يثبت نبوءة لأحد بعد محمد صلى

---

[1] سورة الأحزاب :الآية ٤٠.

الله عليه وسلم وفي إخراجه من حظيرة الإسلام، ولا تعرف طائفة من المسلمين أقدمت على ذلك إلا البابية والبهائية وهما نحلتان مشتقتان ثانيتهما من الأولى، وكان ظهور الفرقة الأولى في بلاد فارس في حدود سنة مائتين وألف وتسربت إلى العراق، وكان القائم بها رجل من أهل شيراز يدعوه أتباعه السيد على محمد، كذا اشتهر اسمه، كان فى أول أمره من غلاة الشيعة الإمامية، أخذ عن رجل من المتصوفين اسمه الشيخ أحمد زين الدين الإحسائى الذى كان ينتحل التصوف بالطريقة الباطنية وهى الطريقة المتلقاة عن الحلاج، وكانت طريقته تعرف بالشيخية، ولما أظهر نحلته على محمد هذا لُقب نفسه باب العلم فغلب عليه اسم الباب، وعرفت نحلته بالبابية وادعى لنفسه النبوءة، وزعم أنه أوحى إليه بكتاب اسمه (البيان) وأن القرآن أشار إليه بقوله تعالى ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[1] .

وكتاب البيان مؤلف بالعربية الضعيفة مخلوط بالفارسيةوقد حكم عليه بالقتل فقتل سنة ١٢٦٦ فى تبريز.

وأما البهائية فهى مؤلف شعبة من البابية تنسب إلى مؤسسها الملقب ببهاء الله واسمه ميرزا حسين على من أهل طهران تلمذ للباب بالمكاتبة وأخرجته حكومة شاه العجم إلى بغداد إلى أدرنه ثم عكا، وفيها ظهرت نحلته، وهم يعتقدون بنبوءة الباب، وقد التف حوله أصحاب نحلة البابية وجعلوه خليفة الباب فقام اسم البهائية مقام اسم البابية، فالبهائية هم البابية وكان البهاء قد بنى بناء فى جبل الرمل ليجعله مدفنًا لزمان (الباب) وآل أمره إلى أن سجنته السلطنة العثمانية فى سجن عكا فلبث فى السجن سبع سنوات، ولم يطلق من

---

(١) سورة الرحمن الآية ٣ ، ٤ .

السجن إلا عندما أعلن الدستور التركي، فكان في عداد المساجين السياسيين الذين أطلقوا يومئذ فرحل متنقلاً في أوروبا وأميركا مدة عامين، ثم عاد إلى حيفا فاستقر بها إلى أن توفى سنة ١٣٤٠هـ وبعد موته نشأ شقاق بين أبنائه وإخوته فتفرقوا في الزعامة وتضاءلت نحلتهم.

فمن كان من المسلمين متبعًا للبهائية أو البابية فهو خارج عن الإسلام مرتد عن دينه تجرى عليه أحكام المرتد. ولا يرث مسلمًا ويرثه جماعة المسلمين ولا ينفعهم قولهم: إنا مسلمون ولا نطقهم بكلمة الشهادة لأنهم يثبتون الرساله لمحمد صلى الله عليه وسلم، ولكنهم قالوا بمجيء رسول من بعده. ونحن كفّرنا الغرابية من الشيعة لقولهم: بأن جبريل أرسل إلى علي، ولكنه شبه له محمد بعلي إذ كان أحدهما أشبه بالآخر من الغراب بالغراب وكذبوا فبلغ الرسالة لمحمد صلى الله عليه وسلم، ولكنهم زعموه غير المعيَّن من عند الله[1] .

ويذكر في نهاية تفسيره لهذه الآية:

«وتشبه طقوس البهائية طقوس الماسونية إلا أن البهائية تنتسب إلى التلقي من الوحي الإلهي، فبذلك فارقت الماسونية وعدت في الأديان والملل ولم تعد في الأحزاب»[2] .

---

[1] التحرير والتنوير ج ٢٢ ص ٤٦ – ٤٧.

[2] التحرير والتنوير ج ٢٢ ص ٤٦ – ٤٧.

يقول د. محمد على أبو ريان: "تطور الخلاف حول الإمامة عبر تاريخ الإسلام، وتمخض هذا الصراع السياسي عن ظهور فرق ومذاهب أصولية، وقد انتشرت آراء هذه الفرق، التي نشأت أصلاً من الاختلاف حول الإمامة –في ربوع العالم الإسلامي وهي لا تزال قائمة بين ظهر انينا مثل الإسماعيلية والبهرة والقاونية والنصيرية ومذهب الدروز، وأخيرًا البهائية التي اعلنت بخلاف الفرق السابقة خروجها السافر على الإسلام، ونسخت سائر الأديان واعتبر أصحابها أن الدين البهائي هو البوتقة التي انصهرت فيها سائر الأديان السابقة" تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ١٢٠.

وقد استعرض ابن عاشور فى تفسيره هذه الآية تاريخ البابية والبهائية ومزاعمهما فى استمرار النبوة والوحى، والمسلمون مجمعون على أن محمدًا – صلى الله عليه وسلم– خاتم النبيين، ومن ادّعى نبوة أو وحى بعده –صلوات الله عليه– خارج عن ملة الإسلام، وتجرى عليه أحكام المرتد ولا يرث مسلمًا، ويرثه جماعة المسلمين، وانتهى ابن عاشور إلى ان البهائية عُدت فى الأديان والملل و لم تعد فى الأحزاب.

وأمثال هؤلاء الغلاة من البابية والبهائية وغيرهما يستغلون أصحاب العقول الغائبة لتحقيق أغراض نفعية، أو أنهم يحاولون محاربة الإسلام بمثل هذه الدعاوى الباطلة، والملحوظ فى تاريخ المذاهب الاعتقادية التى تخلو من المغالاة أو التطرف أنها قد انتجت فكرًا وعلمًا وعملاً، فالتصوف السنى كانت ميادينه المهمة الإشارات والأخلاق والزهد والمحاولات المستمرة فى التوفيق بين الحقيقة والشريعة، والمعتزلة كانوا أرباب المعاني والبيان، والدفاع عن الدين بالأدلة العقلية، والمعتدلة من الشيعة الاثنى عشرية خصوصًا بعد القرن الثالث الهجرى قد وجهّوا نقدًا شديدًا للنزعة الإخبارية فى تفسير القرآن الكريم، وهى نزعة تعتمد على أقوال مغالىفيها منسوبة لأئمة آل البيت النبوى الكريم، ومن ثم استعانوا بوسائل جديدة على المذهب الإمامى فى ميدان التفسير القرآنى من مثل الحديث النبوى سواء من طرقهم، أو من طرق كتب الصحاح عند أهل السنة بشروط ارتضوها، كما استعانوا بأقوال الصحابة والتابعين والقصص والإسرائيليات وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ فضلاً عن اللغة والشعر والأعراب وغير ذلك من وسائل التفسير بالرواية، أو الدراية، كما أخرج علماء هذا المذهب إلى الساحة الفكرية فنونًا متنوعة فى سائر العلوم الأخرى.

والخوارج على الرغم من تعنت الكثيرين منهم انتجوا أدبًا -شعرًا ونثرًا- عبروا فيه عن تجاربهم وتطلعاتهم.

وأهل السنة والأشاعرة[1] أصحاب جهود في علوم الإسلام وغيرها من العلوم كالآداب والفلسفة والمنطق والتاريخ والطب والهندسة والسياسة والحكم والإدارة.

أما البابية أو البهائية فقد اعتمدت على مزاعم باطلة وتعسف أبله لبعض آيات سورة الرحمن كما مر بنا في عرض ابن عاشور لها، وأما المضحك حقًا ففي زعم "باب العلم هذا" وكتابه "البيان" فإنه -كما يقرر ابن عاشور- عربيته ضعيفة مخلوط بالفارسية، والله أعلم كيف كان هذا الخلط.

وعلى أي حال لم تنتج هذه الملة فكرًا ولا عملاً وإنما هي شعوذة وإدعاءات كاذبة تضاءل تأثيرها بعد موت صاحبها.

---

[1] انظر إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، دار الكتب العلمية -بيروت- لبنان.

ج ٢ ص ١٤٦، ١٥٠، ١٧٨، ١٨٥.

ج ٤ ص ٢٠٨.

ج ٥ ص ٧، ٦٢.

ج ٦ ص ١٩٥، ٢١١.

الخاتمــــة

. يجدر بنا في نهاية هذه الصفحات بعد هذا الحديث الطويل عـن منهـج الإمام ابن عاشور في تفسير القرآن الكريم أن نختـم الكـلام بـأهم النتـائج التـي توصلت إليها هذه الدراسة.

وقد قام تحديد هذا المنهج على الوسائل التي استخدمها ابن عاشور في خطته في تفسير السورة أولاً، ثم تفسير الآية ثانيًا، سواء في التفسير بالرواية أم الدراية، وكان ابن عاشور لا يفصل بينهمـا، وإنمـا فصلـت هـذه الدراسـة بـين هذين النوعين من التفسير من قبيل التصنيف لتحديد هذه الوسائل، حيـث تمثـل الآية عنده وحدة واحدة يستخدم في تفسيرها ما يناسبها من وسائل.

وكان تعدد المصادر وتنوعها وقبول ما جاء فيهـا أو رفضـه بعيـدًا عـن روح التقليد الركيزة الأولى التي اعتمد عليها هذا المنهج، وقام تفسـيره بالروايـة على ما يأتي:

١- تفسير القرآن بالقرآن:

وقد وجد هذا النوع مـن التفسـير عنايـة كبـيرة مـن صـاحب التحريـر والتنوير، ورأينا كثيرًا من أمثلة هذا التفسير خـلال صفحـات الدراسـة، وكـان القرآن من الشواهد الأولى التي لجأ إليها في أغلب مقومات التفسير بالروايـة أو الدراية، على أن مفهوم تفسير القرآن بـالقرآن عنـده قـائم علـى أن القـرآن قـد يحمل بعض آياته على بعض، وقـد يسـتقل بعضهـا عـن بعـض، إذ ليـس المعنـى المقصود في بعض الآيـات يكـون مقصـودًا فـي جميـع نظائرهـا، وكـان أغلـب استخدامه له في توضيح معنى آية أو لفظة أو توضيح دلالـة، أو المقصـود مـن بعض الضمائر.

٢- التفسير بالحديث النبوي:

شغل التفسير بالحديث النبوى عند ابن عاشور المرتبة الثانية بعد تفسير القرآن بالقرآن، وكانت مصادره فى الحديث النبوى كتب السنة المعتبرة، وما خرج عن هذه الكتب لا يقبله أو يرفضه إلا بعد تمحيص للسند أو المتن، كما أنه رفض الأحاديث الضعيفة خصوصًا أحاديث فضائل السور التى نبّه العلماء النقاد على وضعها وزيفها.

وقد حرص أن يشير إلى مصدر الحديث فى أكثر المواطن التى يستعين فيها به، واتخذ ذكر المصدر عنده أشكالاً مختلفة، فحينًا يذكر اسم الكتاب، وحينًا يذكر اسم الراوى الأول للحديث، أو يستخدم بعض العبارات من مثل: وجاء فى الحديث، أو وفى الحديث، وقد يذكر الحديث تامًا، أو بعضه وفق ما يناسب تفسير الآية.

فقد كان يسعى إلى عدم الإطالة، وأكثر المواطن التى احتج فيها بحديث رسول الله صلى الله عيه وسلم كان فى تفسير آيات الأحكام، وأقل هذه المواطن كان فى "اللغة" أوبيان معنى الألفاظ.

٣- التفسير بأقوال الصحابة :

ظهر موقف ابن عاشور من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم خصوصًا أبا بكر وعمر وعائشة رضى الله عنهم فى التفسير بأقوال الصحابة فيما ذكره عن هشام بن عمار «سمعت مالكًا يقول: من سبّ أبا بكر وعمر أُدّب، ومن سبّ عائشة قُتل».

ومن الصحابة الذين أورد ابن عاشور أقوالهم عبد الله بن عمر وابن عباس وعلى بن أبى طالب ومالك بن صعصعة وجابر بن عبد الله الأنصارى وأبو هريرة والسيدة عائشة رضى الله عنهم أجمعين. وقد أخذ ابن عباس نصيبًا

وفرة في هذا التفسير، وحرص ابن عاشور على ذكر مصادره عند عرضه لكل قول، وقد تناولت هذه الأقوال جوانب مختلفة من التفسير، ولم يتجأ مفسرنا في عرضها إلى ذكر الروايات المتناقضة، أو الأقوال المختلفة اختلافًا بينًا، وإذا كان هناك اضطراب في السند بيّنه، وإذا أمكن التوفيق بين الروايات المختلفة في تفسير الآية الواحدة فعل، أو لجأ إلى التأويل مع وجود قرينة تدل عليه.

٤- التفسير بأقوال التابعين:

من التابعين الذين أورد ابن عاشور رواياتهم أو أقوال عنهم مجاهد وقتادة وعكرمة ومحمد بن كعب القرظي وعطاء والزهرى وطاووس وابن زيد، وهم من الذين وثقهم النقاد، ومقاتل والسدى وهما من الذين اختلفت الأقوال فيهم، وكانت أقوال التابعين في التحرير والتنوير تمثل جانب الاستئناس فيما تدرك بالعقول معانيه، أو ذكر بعض المرويات عن أسباب النزول، أو أول ما نزل من آيات، أو مكان نزولها.

٥- التفسير بأسباب النزول:

كانت مصادر ابن عاشور في استخدام أسباب النزول في التفسير كتب الصحاح والتفسير مثل تفسير الطبرى وابن عطية والفخر الرازى والجصاص والقرطبي والزمخشرى، وكان ابن عاشور يذكر أكثر من رواية في سبب نزول الآية الواحدة دون ترجيح أو توفيق بينها، وأحيانًا يستبعد واحدة من هذه الروايات مع تعليل هذا الاستبعاد.

٦- التفسير بالقصص:

لم ينفصل هذا النوع من التفسير في التحرير والتنوير عن السياق، ولم يجعل ابن عاشور للقصة القرآنية قسمًا خاصًا بها، كما يفعل كثير من المفسرين، وكانت تتآزر وسائل كثيرة أخرى عند ابن عاشور لتوضيح المقصود

من هذه القصة مثل الاستعانة بآيات من سور أخرى مناسبة، وأحاديث،وآثار عن الصحابة والتابعين وأقوال مفسرين ومؤرخين وعلماء فضلاً عن أقوال من التوراة والإنجيل، وكان مفسرنا في ذلك كله بعيدًا عن المبالغات والحشو والإسرائيليات.

وكان ابن عاشور في تقديمه كل سورة تتحدث آياتها عن قصة أو أكثر مفصلة أو مجملة، يذكر أغراضها وما تحويه من مضمون، ثم يتناول تفسيرها لغة وإعرابًا، ثم يسرد أحداثها وما تحويه من أخبار عن حوادث سابقة في حدود المضمون القرآني والفهم العربي للنصوص القرآنية.

٧- التفسير بالناسخ والمنسوخ:

لم يسرف ابن عاشور في استخدام هذا النوع من التفسير، و لم يكن من المكثرين فيه، وعند تفسيره لكثير من الآيات في السور المختلفة لم يتعرض لكونها ناسخة أو منسوخة كما ذهب كثير من عوام المفسرين، و لم يكن يقبل الأقوال على علاتها، وإنما كان يقبل ما انتهى النقد أو التحليل إليه، أو ما سمح بالتوفيق بين أكثر من قول، أو ما يؤيده أعلى المصادر توثيقًا.

٨- التفسير بالقراءات:

القراءات عند ابن عاشور قسمان، القسم الأول لا تعلق له بالتفسير، وإنما هو يتصل باختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والكلمات كمقادير المد والإمالة والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر....الخ.

ومزية القراءات من هذه الجهة عائدة إلى أنها حفظت على أبناء العربية مالم يحفظه غيرها، وهو تحديد كيفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها، وهذا القسم لا علاقة له بالتفسير، وقبول قراءاته على أنها صحيحة السند إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنها لم تبلغ حد التواتر فهي بمنزلة الحديث الصحيح.

والقسم الثاني: القراءة المتواترة التي صح سندها ووافقت خط المصحف، ووافقت العربيةولو بوجه هي قراءة صحيحة لا يجوز ردها.

والقراءة عند ابن عاشور شاهد لغوى سواء أكانت صحيحة السند ولكنها لم تبلغ صد التوافر، أم كانت من القراءات العشر المشهورة التي توافق خط المصحف.

والقراءات العشر فضلاً عن أنها شاهد لغوى فهي مما يمكن التفسير به على أنه توضيح لمعنى آية، أو استظهار له.

٩- التفسير بأقوال من التوراة والإنجيل:

لم يقع ابن عاشور في شرك الإسرائيليات وأكاذيبها، وكانت استعانته بأقوال من التوراة والإنجيل في الحدود التي تلقي بعض الأضواء على أحداث تاريخية لم يدر حولها خلاف يذكر، أو تمس العقيدة الإسلامية أو التشريع الإسلامى، وكانت بعيدة عن الرغبة في استهواء القراء وجمع الأقوال فحسب كما يفعل بعض المفسرين الذين استهوتهم الإسرائيليات وتقبلوها دون تحقيق.

التفسير بالدراية:

يقوم هذا التفسير على ضوابط استخلصها ابن عاشور من المراحل المتعاقبة لتاريخ التفسير والتي تنوعت فيها أدوات المفسرين، منها:

- قول العلماء: إن القرآن لا تنقضي عجائبه إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير.
- لو كان التفسير مقصورًا على بيان معاني مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير نزرًا.
- إن النبى صلى الله عليه وسلم لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة.
- إن استنباط الأحكام التشريعية من القرآن في خلال القرون الثلاثة الأولى من قرون الإسلام كان من قبيل التفسير لآيات لم يسبق تفسيرها قبل ذلك.

- ألا يكون المراد بالرأى القول عن مجرد خاطر دون الاستناد إلى نظر فى أدلة العربية ومقاصد الشريعة، وألا يكون للمفسر نزعة طائفية أو حزبية.

- القصد من التحذير بالرأى هو أخذ الحيطة الكاملة فى التدبر والتأويل.

-تفسير الآية يقوم على أنها وحدة واحدة تتضافر فيه وسائل التفسير بالرواية مع وسائل التفسير بالدراية خصوصًا فيما يتعلق باللغة والإعراب والإعجاز القرآنى.

ومقومات التفسر بالدراية كانت عند ابن عاشور على النحو التالى:

أولاً: الشعر:

كان شعر عصور الاحتجاج كاشفًا عن معانى المفردات القرآنية، أو كيفية الاستعمالات اللغوية وأحوالها المختلفة كما عرفها الكلام العربى الفصيح.

أما الشعر الذى تخطى عصور الاحتجاج فكان لشعراء قد رسخت أقدامهم فى العربية، وأخذوا ينشدون أشعارهم وفق معايير نقدية جديدة، وأعان هذا الشعر الجديد فى توضيح بعض الجوانب البلاغية للآية.

ثانيًا : اللغة:

أ- التفسير اللفظى:

قام هذا التفسير على حيوية دور اللغة وتداخله: فما ترك ابن عاشور من آية إلا واستوفى الجانب اللغوى حقه، يتناول كل كلمة منها ويفصل القول فيها لغويًا وشرعيًا، حقيقة أو مجازًا: ليستعين بكل ما يمكن الاستعانة به من [illegible] [illegible] موقع الجملة من الإعراب، ووجه العلاقة بينها وبين الجملة التالية لها.

- وفي تناوله للمصدر كان يميل إلى المذهب البصرى الذى يعتبر المصدر أصل المشتقات.

- يمثل الاشتقاق عنده إحدى الوسائل التى تثرى تفسيره للألفاظ، ومن ثم يفصّل القول فيها من جهة الصياغة والأصل والمبنى والمعنى.

- وكان التصريف عوضًا له في تعريف الحروف الزائدة على أصل الكلمة والمقصود منها، يستفيد بجهود العلماء السابقين واختلافهم، ويضيف إلى هذه الجهود ما يحمل كثيرًا من أصالة الحس ورصانة التحليل.

ب- الاعراب :

لم تكن استعانة ابن عاشور بأقوال رجال المدارس النحوية المختلفة فحسب، وإنما ظهرت جهوده النحوية وآراؤه الشخصية بجوار هذه الأقوال، وما أتى به منها وجدت منه معارضة في أحايين كثيرة مع تقديم الدليل على صحة ما يذهب إليه:

- في جهوده هذه كان القرآن الكريم أبرز الشواهد التى قدمها

- لم يكن الحديث النبوى من شواهده فى الاعراب.

- كان يعزو كل قول إلى صاحبه شعرًا كان أو رواية، ولم يلجأ إلى قول مجهول، ولا روايات متناقضة.

- دفاعه عن الرسم القرآنى -فى المشكلات الإعرابية- كان ردًا للقراءات الشاذة التى خالفت هذا الرسم، ودفعًا للروايات الموضوعة للتشكيك فيه.

رابعًا: إعجاز القرآن:

يقوم الإعجاز القرآنى عند صاحب تفسير التحرير والتنوير على رفض مبدأ الصرفة وإن هذا الإعجاز كامن فى القرآن ذاته، وما جاء به من أساليب تجرى على سنن العرب فى كلامهم إلا أنها أعجزت الفصحاء منهم فى مجال

التحدى والتوكيد لنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتأييد له، وقد تتضافر عوامل كثيرة فى بيان وجوه الإعجاز القرآنى التى تنكشف لكل عصر سابق ولاحق ولا تنتهى عند حد، ولكن اللغة هى أبرز هذه العوامل، فهى التى برع فيها القوم، وهى المجال الأول للتحدى، لذا لعبت اللغة الدور الأمثل عند ابن عاشور فى بيان الإعجاز حيث يقوم كل من الحرف واللفظة والجملة بدوره فى الأداء المعجز، ولا ينفصل أى منهم فى دلالته عن غيره من الدلالات، وكان الشعر الجاهلى عنده من المصادر الأصلية التى أعانته على ذلك، وابن عاشور من هذه الناحية يمثل بحق الاتجاه العربى فى بيان الإعجاز القرآنى الذى يقوم على أصول عربية خالصة بعيدًا عن الإتجاه الواقع تحت تأثير المنطق أو الفلسفة.

خامسًا: آيات الأحكام:

استعرض ابن عاشور فى تفسير هذه الآيات كثيرًا من أقوال أئمة المذاهب الفقهية وأصحابهم فضلاً عن الأحاديث والآثار عن الصحابة والتابعين، وكان تفسيره للآية الواحدة زاخرًا بكثير من أقوال العلماء والفقهاء حتى كأنه لم يترك قولاً واحدًا لما ذكروه فى الآية المطروحة أمامه، سواء ما أجمع عليه هؤلاء أو اختلفوا فيه.

واتخذ هذا الاستعراض أشكالاً مختلفة عند مناقشة الآراء الفقهية، فحينًا يجمع بين ما ذهب إليه أبوحنيفة ومالك والشافعى، أو أبو حنيفة وبعض فقهاء الأمصار كالليث بن سعد، وحينًا بين ما ذهب إليه مالك والشافعى دون غيرهما، أو مالك والشافعى وبعض التابعين، أو ما روى أحمد بن حنبل فى مسنده وغيره من أصحاب الأئمة، وقد أخذ مالك فى هذا الاستعراض نصيبًا أكثر من غيره من الفقهاء أصحاب المذاهب وأكثر مروياته عنه كان من الموطأ،

ثم يليه أبو حنيفة والشافعي، وأخذ الإمام أحمد بن حنبل نصيب دون هؤلاء.

وكان ابن عاشور غالبًا ما يعزو كل قول إلى صاحبه، أو يذكر مصدره إذا كان حديثًا أو كتابًا من كتب الفقه أو التفسير.

وكانت اللغة عونًا له في استنباط بعض الأحكام، وابن عاشور المالكي المذهب لم يقف تفسيره لآيات الأحكام على أقوال رجال هذا المذهب، وإنما كان يستعين بكل قول من المذاهب الفقهية الأخرى فيما يناسب الآية، ولا يمنع ذلك من نصرته للمذهب المالكي مع ذكر من قال بذلك الحكم من الصحابة والتابعين على طريقة مالك في استنباط الأحكام وقواعده ومنها "عمل أهل المدينة".

سادسًا: أقوال الفلاسفة وعلماء الهيئة:

١- أقوال الفلاسفة:

كانت هذه الأقوال تلقى ضوءًا على معنى اللفظة من الآية، ومعاني الألفاظ شغلت الحكماء طويلاً، وذهب كل منهم مذاهب مختلفة في تحديد مراميها أو دلالاتها، وحين ينقل ابن عاشورهذه الأقوال كان ذلك في دائرة الاستفادة منها، تعينه في تعميق معنى اللفظة لا معنى الآية، حيث يبقى هذا المعنى للمفسر، ويقترب منه بأدواته المختلفة، ويحيطه بما يستطيعه منها دون أن تنفرد أقوال الحكماء بمعنى الآية أو تطغى عليه.

٢- أقوال علماء الهيئة:

لم يسلّم ابن عاشور بكل ما قاله علماء الهيئة، فأسرار الكون البعيد ما زال أغلبها غامضًا عن العقول، بعيدًا عن أدوات العلم أو مناهجه، والأبعاد التي أشارت إليها الآية أكثرها لم يقترب منها العقل الإنساني، وما قرّبه الله إلى أفهامنا إنما هو حث على التدبر والتصديق.

المذاهب الاعتقادية:

تعرض ابن عاشور في تفسيره للمذاهب الاعتقادية كالتصوف والاعتزال والجبرية والشيعة الإمامية والخوارج والبهائية، وتناول في هذا العرض أبرز قضايا كل مذهب من هذه المذاهب.

وكان مسهبًا في إبراز هذه القضايا وأقوال أصحاب المذاهب فيعرض للقول والقول الآخر، ويذكر الأقوال مؤيدًا سبب هذا التأييد، أو معارضًا مظهرًا سبب تلك المعارضة، وهو في كل ذلك يستعين بأدوات مختلفة ووسائل متنوعة اكتملت في يديه مع ما يتمتع به من عقلية تحليلية وثقافة موسوعية أمكنه بها إسقاط كثير من المبالغات.

التصوف:

نقل ابن عاشور عن رجال هذا المذهب بعض أقوالهم مثل الغزالي والحسن البصري وغيرهما، وبدا ميله لبعض هذه الأقوال خصوصًا ما تعلق بمعنى التدبر في قراءة القرآن الكريم، أو معنى الإخلاص، أو الحكمة الإلهية كما جاءت عند الغزالي، وأنكر ابن عاشور بعض القرءات المنسوبة إلى الحسن البصري وكون بعض السور مدنية أو مكية، وقد وجد الجانب الأخلاقي عند الصوفية تأييدًا من صاحب التحرير والتنويرإلا أن معارضته كانت واضحة في رفضه لمنهجهم في تفسير القرآن الكريم القائم على الإشارات والكشف المرحلي، وانتهى إلى أن التشريع لا يقوم على أصول موهومة لا ضابط لها.

الاعتزال:

كانت نقول ابن عاشور من تفسير الزمخشري كثيرة متنوعة خصوصًا فيما يتصل بالتفسير وعلومه والبلاغة وفنونها والنحو ومسائله واللغة وبعض دلالات ألفاظها، وذلك مما برع فيه صاحب الكشاف ولفت أنظار العلماء إليه.

وكانت هذه النقول من المواطن التي تمثل نقاط اتفاق أو تطابق في الآراء بين المفسرين ابن عاشور والزمخشري، فضلاً عن بعض مسائل التأويل المتصلة بالتنزيه مثل "اليد والوجه".

وتبرز معارضة ابن عاشور للمذهب الاعتزالي بعامة وللزمخشري بخاصة إذا لم يكن هناك تطابق في الآراء وتباعدت وجوه الاختلاف وخاصة في مسألة "الرؤية" و"الإرادة الإلهية"، حيث أنبرى ابن عاشور مدافعًا عن المفهوم الأشعري لهذه الإرادة.

ومهما كانت وجوه الاتفاق أو الاختلاف بين ابن عاشور والزمخشري، فقد كان لكل منهما وسائله وطريقته في عدم الأخذ بظاهر القرآن في آيات الصفات.

الجبرية:

عارض ابن عاشور هذا المذهب خصوصًا ما اتصل بأفعال العباد حيث يدعي بعض عوام المسلمين أنهم مجبورون على فعل المعاصي، واتهمهم ابن عاشور بجهل حكمة الله تعالى في وضع نظام هذا العالم التي اقتضت أن يجعل حجابًا بين تصرفه تعالى في أحوال المخلوقات وبين تصرفاتهم في أحوالهم بمقتضى إرادتهم.

الشيعة الإمامية:

برزت معارضة ابن عاشور لهذا المذهب فيما ذكر رجاله عن عصمة الأئمة، وقد أجمع مفسروه على أن الآية ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ الأحزاب: ٣٣.

المقصود بها علي وفاطمة والحسن والحسين، ومن ثم يستوجب ذلك

عصمة الأئمة من بعدهم، وقالوا: إن عصمة الإمام شرط لازم للإستقامة وحفظ النظام، ولكن ابن عاشور أدخل أزواج النبى صلى الله عليه وسلم فى "أهل البيت" وذكر: إن نزول الآية كان فى شأنهن.

كذلك عارضهم فيما خالفوا فيه السلف الأول حيث قصدوا من تفسير الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ . . . .﴾ الأحزاب:٥٦.

الغض من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث يذكر الإمامية أن التسليم المقصود هنا هو التسليم على علىّ وفاطمة وآلهما وهو مخالف لما أجمع عليه المسلمون.

أما عن زواج المتعة وذهاب علماء الجمهور إلى تحريمه، واعتقاد الشيعة بمشروعيته، فقد ذهب ابن عاشور إلى إباحته بحال الاضطرار مثل الغربة فى سفر، أو غزو، إذا لم تكن مع الرجل زوجة.

الخوارج:

عارض ابن عاشور الخوارج والمعتزلة فيما اتفقوا فيه وأن الإيمان اعتقاد ونطق وعمل، وإذا اختل واحد منها بطل الإيمان، واتهمهم بأن مذاهبهم فى ذلك الشأن غير منتظمة، ولا محصورة بأدلة سوى التعلق بظواهر بعض الآثار مع إهمال ما يعارضها، كما عارض مفسرنا المعتزلة فيما خالفوا فيه الخوارج فى مقادير الأعمال المنوط بها الإيمان، وأن مذاهبهم فى ذلك غير منضبطة.

البهائية:

اعتمدت البابية أو البهائية فى دعواها على مزاعم باطلة فى استمرار النبوة والوحى، وقد ادعى صاحبها أنه أوحى إليه بكتاب اسمه "البيان" وأن القرآن أشار إليه بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ الرحمن: ٣، ٤.

والبهائية شعبة من هذه الملة وورثت عنها هذه المزاعم، ووقف ابن عاشور من هذه الدعاوى الباطلة موقف غيره من المسلمين حيث لا يتردد واحد منهم في تكفير من يدعى نبوة لأحد بعد خاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم.

جريدة أهم المراجع على حروف المعجم

١-الإبانة عن معاني القراءات، مكي بن أبي طالب حموش القيسي، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الفتاح شلبي، مكتبة نهضة مصر - القاهرة.

٢-الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي دار المعرفة بيروت - لبنان ط ٤، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.

٣-الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن محمد الآمدي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٤-إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، كتاب الشعب، القاهرة.

٥-الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة، الدكتور عبد الباري محمد داود، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٦م.

٦-الإسرائيليات في التفسير والحديث، الدكتور محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة القاهرة، ط ٣ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٧-اصطلاحات الصوفية، كمال الدين عبد الرزاق القاشاني "من صوفية القرآن الثامن الهجري"، تحقيق الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١م.

٨-أصل الشيعة وأصولها، محمد حسين آل كاشف الغطاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت - لبنان ١٣٩١هـ.

٩-الأصول من الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحق الكليني، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية طهران بازار سلطاني ط ٣، [illegible]هـ

١٠-أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، طبع وتوزيع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء الرياض المملكة العربية السعودية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م.

١١-الإعتبار في الناسخ والمنسوخ، أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان بن موسى الحازمي تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، مكتبة عاطف الأزهر - القاهرة.

١٢-الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين ط ١٠، ١٩٩٢م.

١٣-أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، راجعه وقدم له طه عبد الرءوف سعد، دار الكتب العلمية - القاهرة.

١٤-أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي، حققه حسن الأمين، مطبعة الإنصاف بيروت - لبنان.

١٥-الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دكتورة عائشة عبد الرحمن دار المعارف مصر ط ٢، ١٩٧٨م.

١٦-الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني علي بن الحسين، دار الثقافة بيروت - لبنان.

١٧-الاقتراح في أصول النحو، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، مطبعة دائرة المعارف النظامية حيدر آباد ١٣١٠هـ.

١٨-الإمام الطبري دكتور فتحي الدريني "دراسات وبحوث في الفكر المعاصر" دار قتيبة للطباعة والنشر بيروت - لبنان ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٩-إنباة الرواه على أنباء النحاة، علي يوسف بن إبراهيم بن ربيعة المعروف بالقفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٥٥.

٢٠-أنوار التنزيل وأسرار التأويل، أبو سعيد عبد الله الشيرازى البيضاوى، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢١-الباعث الحثيث فى شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، أحمد محمود شاكر ط ٣ دار التراث - القاهرة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٢٢-البحر المحيط، ابن حيان الأندلسى، مكتبة النصر الحديثة- الرياض

٢٣-البداية والنهاية فى التاريخ، إسماعيل بن عمر بن كثير، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

٢٤-البديع، عبد الله بن المعتز، تحقيق وتعليق كراتشوفسكى ط ٤ مكتبة المثنى بغداد ١٩٦٧م.

٢٥-البرهان فى علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية صيدا - بيروت.

٢٦-البغوى الفراء وتفسيره للقرآن الكريم، الدكتور محمد إبراهيم الشريف مطبعة المدينة القاهرة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٧-بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي تحقيق أبو الفضل إبراهيم المكتبة العصرية بيروت - لبنان.

٢٨-البيان فى تفسير القرآن، أبو القاسم الموسوى الخوئى، منشورات دار التوحيد للنشر والتوزيع، الكويت ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٢٩-البيان فى مباحث علوم القرآن، عبد الوهاب عبد المجيد غزلان، مطبعة دار التأليف - القاهرة.

٣٠-البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محجوب "الجاحظ" دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

٣١-تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى، مطبعة السعادة القاهرة ١٩٣١م.

٣٢-تاريخ الجدل، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربى، القاهرة ط ١ ١٩٣٤م.

٣٣-تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام الدكتور محمد على أبو ريان دار النهضة العربية بيروت - لبنان ١٩٧٦م.

٣٤-التبيان فى تفسير القرآن أبو جعفر الطوسى تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملى، مكتبة الأمين النجف الأشرف.

٣٥-التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور الدار التونسية للنشر ونسخة أخرى مشتركة مع الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الجماهيرية الليبية.

٣٦-تذكرة الحفاظ، أبو عبد الله شمس الدين الذهبى، دار إحياء التراث العربى بيروت - لبنان ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٣٧-التصوف الثورة الروحية فى الإسلام -الدكتور أبو العلا عفيفى، دار المعارف مصر ١٩٦٣م.

٣٨-التفسير البيانى للقرآن الكريم، الدكتورة عائشة عبد الرحمن، دار المعارف - مصر ط ٦.

٣٩-التفسير ورجاله، محمد الفاضل بن عاشور، دار الكتب الشرقية ط ٢ تونس ١٩٧٢م.

٤٠-التفسير والمفسرون، الدكتور محمد حسين الذهبى، دار القلم، بيروت - لبنان.

٤١-تقرير الإسناد فى تفسير الاجتهاد، جلال الدين عبد الرحمن السيوطى. تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة الإسكندرية ١٩٨٣م.

٤٢-التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزى الكلبى الغرناطى، الدار العربية للكتاب.

٤٣-تهذيب اللغة، منصور محمد أحمد الأزهرى، تحقيق الدكتور عبد الحليم النجار.

٤٤-الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى القرطبى مؤسسة التاريخ العربى بيروت - لبنان ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥.

٤٥-جامع البيان عن تأويل آى القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبرى، دار المعرفة بيروت - لبنان ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ونسخة أخرى تحقيق محمود وأحمد محمد شاكر دار المعارف - مصر.

٤٦-جوامع الجامع، أبو على الفضل بن الحسن الطبرسى، دار الأضواء، بيروت - لبنان ١٤٠٣هـ - ١٩٨٧م.

٤٧-الحديث المرسل حجيته وأثره فى الفقه الإسلامى، محمد حسن هيتو، دار الفكر بيروت - لبنان.

٤٨-حسن المحاضرة فى أخبار مصر القاهرة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطى، المطبعة الشرقية القاهرة ١٣٢٧هـ.

٤٩-حياة أمير المؤمنين، محمد صادق الصدر، مكتبة دار الكتب ط ٢ بيروت - لبنان ١٣٩١ - ١٩٧٢م.

٥٠-خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادى، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربى القاهرة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

٥١-دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية أحمد الشنتاوى وغيره، مراجعة محمد أحمد جاد المولى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٢٣م.
٥٢-دراسات فى فقه اللغة، الدكتور صبحى الصالح، بيروت ١٩٧١م.
٥٣-الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلانى، طبع حيدر آباد ١٣٤٩هـ، ونسخة أخرى ط دار الجيل بيروت - لبنان ١٤١١هـ - ١٩٩٣م.
٥٤-الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغابزرك الطهرانى، دار الأضواء بيروت - لبنان.
٥٥-الرسالة، الإمام محمد بن إدريس الشافعى تحقيق وشرح محمود محمد شاكر مطبعة الحلبى القاهرة ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠م.
٥٦-الرمزية الصوفية فى القرآن الكريم، الدكتور سيد عبد التواب عبد الهادى دار المعارف مصر ١٩٧٩م.
٥٧-روح الإيمان فى الدين الإسلامى، عبد الصاحب الحسنى العاملى مؤسسة الأعلمى بيروت - لبنان ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
٥٨-السبعة فى القراءات، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد، تحقيق الدكتور شوقى ضيف، ط ٣ دار المعارف - مصر ١٩٨٠م.
٥٩-شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلى.
٦٠-شرح القصائد التسع المشهورات، لأبى جعفر أحمد بن محمد النحاس تحقيق أحمد الخطاب، مديرية الثقافة العامة، سلسلة كتب التراث، وزارة الإعلام مطبعة دار الحرية بغداد.
٦١-شرح شواهد المغنى، جلال الدين عبد الرحمن السيوطى، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت - لبنان.

٦٢-شرح مسند أبي حنيفة شرح الملا على القارى، قدم له وضبطه الشيخ خليل محيى الدين الميسى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٦٣-الشعر والشعراء، أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، حققه وضبط نصه الدكتور مفيد قميحة، راجعه وضبط نصه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

٦٤-الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، هاشم معروف الحسنى، دار القلم، بيروت - لبنان ١٩٧٨م.

٦٥-الشيعة فى التاريخ، محمد حسين الزين، دار الآثار للطباعة والنشر، بيروت - لبنان ط ٢ ١٣٩٩هـ - ١٩٧٨م.

٦٦- صحيح البخارى بشرح السندى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة عيسى البابى الحلبى، ونسخة أخرى ط دار الشعب - القاهرة.

٦٧-صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن حجاج بن مسلم القشيرى، دار إحياء التراث العربى، بيروت - لبنان، وطبعة أخرى - عيسى البابى الحلبى.

٦٨-الصفوة لمناقب آل بيت النبوة، عبد الرءوف محمد بن تاج العارفين بن على زين العابدين المعروف بالمناوى الشافعى مخطوط تحت رقم ٢٢ مكتبة الإسكندرية، الشاطبى.

٦٩-الصلة بين التصوف والتشيع، الدكتور كامل مصطفى الشيبى ط ٢ دار المعارف مصر ١٩٦٩م.

٧٠-"الصناعتين" أبو الهلال العسكرى، تحقيق محمد على البجارى ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت - لبنان ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٧١-طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن تقى الدين السبكى المطبعة الحسينية القاهرة ١٣٢٤م.

٧٢-طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمى، تحقيق نور الدين شربيه، مطابع دار الكتاب العربى القاهرة ١٣٧٢هـ - ١٩٧٢م.

٧٣-طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمعى، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، دار المدنى بجدة.

٧٤-طبقات المفسرين، جلال الدين السيوطى، تحقيق على محمد عمر، مكتبة وهبة القاهرة.

٧٥-طبقات المفسرين، شمس الدين محمد بن على بن أحمد الداودى، تحقيق على محمد عمر، مكتبة وهبة القاهرة.

٧٦-الطواسين، الحسين بن الحلاج، تحقيق وتصحيح بولس نويا اليسوعى، دار النديم القاهرة.

٧٧-عقائد الإمامية، محمد رضا المظفر، دار الزهراء بيروت - لبنان ط ٣ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٧٨-علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى المعروف بابن الصلاح، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٦هـ.

٧٩-غاية النهاية فى طبقات القراء، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن الجوزى، عنى بنشره ج برجستراسر، ط ٣ دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٨٠-فتح البارى بشرح صحيح البخارى، أبو الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى، المطبعة الخيرية القاهرة ١٣٨٤هـ

٨١-الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، تحقيق الدكتور عثمان يحيى. تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٤٠١هـ ١٩٨٩م.
٨٢-الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادى، تقديم وتعليق عبد الرءوف سعد، مؤسسة الحلبي القاهرة.
٨٣-الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى المطبعة، الأدبية القاهرة ١٣١٧هـ.
٨٤-فصول في فقه اللغة، الدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة ط ٣ ١٤٠٨هـ - ١٩٩٧م.
٨٥-الفهرست، ابن النديم دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
٨٦-قوت القلوب، أبو طالب مكي، المكتبة الحسينية، الأزهر، القاهرة ١٣٥١هـ - ١٩٣٣م.
٨٧-الكامل في اللغة والأدب، أبو العباس محمد بن يزيد المعروف بالمبرد، مكتبة المعارف بيروت - مكتبة النصر الرياض ١٣٨٦هـ.
٨٨-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، جار الله محمود بن عمر الزمخشرى، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
٨٩-كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ملا كاتب شلبي، طبع في مكتبة العالم، نظارة المعارف، الناشر حسن حلمى ١٣١٠هـ.
٩٠-لباب النقول في أسباب النزول، جلال الدين عبد الرحمن السيوطى، هامش تفسير الجلالين، دار المعارف القاهرة.
٩١-مباحث في علوم القرآن، الدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين ط ١٤، ١٩٨٢م.

٩٢-مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان ط ٢٢.

٩٣-مجمع البيان فـي تفسير القرآن، أبـو علـي الفضـل بـن الحسـن الطبرسـي منشورات مكتبة الحياة بيروت - لبنان ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م.

٩٤-مشكل إعراب القرآن، أبو طالب مكي، تحقيق ياسين محمد السـواس، دار المأمون للتراث، دمشق.

٩٥-المدهش في علوم القرآن والحديث واللغة وعيـون التـاريخ والوعـظ، عبد الرحمن بن علي محمد بن علي الجوزي، مطبعة الآداب بغداد ١٣٤٨هـ.

٩٦-المـدارس النحويـة، الدكـتور شـوقي ضيـف، دار المعـارف مصـر ط ٤، ١٩٧٩م.

٩٧-مدرسة البصرة النحوية نشأتها وتطورها، الدكتور عبد الحميد السيد، دار المعارف مصر، مطابع سجل العرب ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨.

٩٨-مذاهـب آل البيـت، محمـد مرعـى الأمـين الأنطـاكي، مكتبـة قـم إيـران ١٣٨٢هـ ١٩٦٢م.

٩٩-مذاهب التفسير الإسلامي، اجنتس جولد تسهير، دار إقرأ بيروت - لبنـان ١٤٠٥ - ١٩٨٥م.

١٠٠-مراتب النحويين، أبو الطيب اللغوى، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

١٠١-المزهر فـي علـوم اللغـة، جـلال الديـن عبـد الرحمـن السـيوطي، شـرحه وضبطه محمد أحمد جاد المولى، وعلـي محمـد البجـاوى، محمـد أبـو الفضـل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي القاهرة.

١٠٢-المصفى بأكف أهل الرسوخ في علم الناسخ والمنسوخ. أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي الجوزي، تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان ط ٢ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٠٣-معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، إعداد وتحقيق خالد عبد الرحمن العك، مروان سوار، دار المعرفة، بيروت - لبنان ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٠٤-المعجزة الكبرى "القرآن"، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي القاهرة.

١٠٥-معجم الشعراء، المرزباني، تحقيق عبد الستار أحمد فراج.

١٠٦-معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الدكتور أحمد المطلوب ط المجمع العلمي العراقي ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

١٠٧-معجم الأدباء، ياقوت الحموي، مكتبة عيسى البابي الحلبي - القاهرة.

١٠٨-معرفة الناسخ والمنسوخ، محمد بن حزم الظاهري، من هامش تنوير المقباس في تفسير ابن عباس، الفيروز آبادي "أبو الطاهر محمد بن يعقوب" مطبعة الحلبي القاهرة.

١٠٩-مقدمة في أصول التفسير، تقي الدين أحمد بن تيمية، منشورات مكتبة الحياة بيروت - لبنان ١٩٨٠م.

١١٠-المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي أبو الحسين عبد الجبار، القسم الأول الجزء المتمم للعشرين "في الإمامة" تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٠م.

١١١-المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق الدكتور جميل صليبا، الدكتور كامل عياد، ط ٨، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

١١٢-الملل والنحل، عمر بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستانى، تحقيق محمد سعيد كيلانى، مطبعة البابى الحلبى ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

١١٣-منهج الزمخشرى فى التفسير، الدكتور مصطفى الصاوى الجوينى، دار المعارف مصر ١٩٦٢م.

١١٤-الموافقات فى أصول الفقه، أبو اسحق إبراهيم بن موسى الغرناطى المالكى "الشاطبى".

١١٥-الناسخ والمنسوخ، أبو القاسم هبة الله بن سلامة، مكتبة ومطبعة البابى الحلبى ط ٢ ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

١١٦-النحو وكتب التفسير، الدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان طرابلس الجماهرية الليبية، ط ٢، ١٩٨٤م.

١١٧-نشأة التفسير فى الكتب المقدسة والقرآن، الدكتور سيد أحمد خليل الوكالة الشرقية للثقافة الإسكندرية ١٩٥٤م.

١١٨-نقد الشعر، أبو الفرج قدامة بن جعفر، تحقيق جمال مصطفى مكتبة الخانجى القاهرة ط ٣.

١١٩-نهاية الإيجاز فى دراسة الإعجاز، فخر الدين محمد بن عمر الرازى نسخة مخطوطة تحقيق الدكتور محمد مصطفى هدارة.... مكتبة كلية الآداب جامعة الإسكندرية.

١٢٠-ولاية أهل البيت، عبد اللطيف برى، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

كتب أخرى للمؤلف

" قريبًا "

١- ١٠٠ س ج في علوم القرآن.

٢- ١٠٠ س ج في علوم الحديث النبوى.

٣- أقوال في الإنسان.

٤- أقوال ساخرة.

٥- أقوال في الحياة والناس.

رقم الإيداع فى دار الكتب
١٤٩٩٧ / ٢٠٠٠